محمد أبو زهرة

الإمام زيد

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

١ — إن الحمد لله تعالى ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره ، ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يُضلل فلا هادى له ، ونصلى ونسلم على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، والهادى إلى صراط مستقيم ، صراط الله العزيز الحميد ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد فقد اعتزمنا بعونه تعالى وتوفيقه وهدايته أن ندرس فى هذا العام فقه إمام من أئمة الهدى ، هو الطاهر ، سلالة الاطهار زيد بن على زين العابدين بن الحسين أبى الشهداء ، وإن ما نكتبه فيه سيكون خلاصة لما نلقيه فى معهد الشريعة من الدراسات العليا بكلية الحقوق بجامعة القاهرة .

٢ — وإن هذه العزيمة التى اعتزمناها كانت من قبل نية نويناها واحتسبناها ، فقد كانت نيتنا بعد الكتابة فى الأئمة الاربعة أن نتجه إلى أئمة آل البيت المصطفين الاخيار ، وقصدنا إلى الإمامين الجليلين زيد بن على ، وابن أخيه جعفر الصادق ، فكلاهما إمام مذهب كثر معتنقوه ، وكلاهما كان له مقام فى الفقه والحديث تلقى عنه بعض الأئمة أصحاب المذاهب المشهورة فى الامصار ، وخصوصاً شيخ الفقهاء أبا حنيفة ، فقد تلقى عن جعفر الصادق وروى عنه ، وأخذ عن زيد بن على وقدره ، وكان له إليه ميل شديد ، فأحبه وناصره ، وأجل كل من نهج نهجه ، ولقد قال فيه يوم خروجه بالكوفة على هشام بن عبد الملك « ضاها خروجه خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم « يوم بدر » وأعطى المجاهدين حسبة من المال .

وإذا كان فقه الإمام جعفر قد جلينا بعض نواحيه ، وأشرنا فى إلمامة صغيرة إلى حياته ، فإن فقه عمه زيد لم تتجه لبيان أى باب منه بياناً مستقلا ، ولم نقصد لبيان أى جزء من أصوله ، وإنا كنا نعرض لآرائه فى بعض ما درسنا من فقه ،

على أن هذا يكون فى هامش الموضوع ، لافى صلبه ، ونقصد إليه للموازنة والمقابلة لا للتوضيح والتبيين وهو فى موضوع البيان تابع وليس بمتبوع .

٣ — وما عوقنا عن الكتابة فى الإمامين كتابة تفصيلية إلا قلة المصادر ، وإلا أننا أردنا أن نفرغ من الكلام فى الفقه الذى يتقارب فى مناهجه ، ثم نتجه إلى الجانب الآخر الذى يبدو بادى الرأى أنه صنف آخر من التفكير والمناهج ، ولكن عند الفحص والتدقيق نجد التفكير غير متباعد كما نتوهم . والمناهج تتلاقى فى أحيان كثيرة .

وإننا إذ نتجه إلى فقه الشيعة ندرسه ونغوص فى بحاره المترامية الاطراف نتقدم إلى الأمام زيد ومذهبه ، لأنه أقرب المذاهب الشيعية إلى فقه السنة، فكما أنه رضى الله عنه كان أقرب فى سياسته إلى سياسة جمهور المسلمين كان أيضاً فقهه أقرب إلى فقهاء الامصار ، وقد سار بعض الذين اجتهدوا من بعده على مناهجه، فقربوه من فقه الأئمة الاربعة ، ولم يبعدوه ، واستأنسوا بفقه أولئك الأئمة فى كثير من اجتهادهم ، ولذلك تجد القرب قائماً من غير محاولة تقريب ، والاتحاد فى الافكار أحياناً بيناً من غير حاجة إلى توضيح .

فنحن إذا يممنا وجهنا شطر ذلك المذهب الجليل نسير على سنة التدرج فى الانتقال من أئمة الامصار إلى من يقاربونهم حتى إذا أتممنا الثابت قربه ، الواضح دنوه — اتجهنا إلى من نظنه بعيداً ، وربما كان قريباً ، وعلى أى حال له من القرب أو البعد فإن دراسة الثابت قربه الذى يتوسط بين الطرفين يؤنس الكاتب بما يتوهم بعده ، فيزول الوهم شيئاً فشيئاً ، حتى يرى البعيد قريباً مألوفاً ، ومكشوفاً معروفاً .

٤ — وفقه الإمام زيد ، أو بعبارة أدق المذهب الزيدى معمول به بين كثيرين من أهل اليمن ، أو الاكثرين منهم ، فهو مذهب قد صقلته التجربة ، وأرهفه العمل به ، ونماه الاجتهاد فيه ليتواءم العمل مع الاحداث التى تحدث ، وإنه يحدث للناس من الاقضية بمقدار ما يجد لهم من شئون ، والعمل بالمذهب الزيدى فى اليمن لا يقتصر

على أحكام الاسرة ، بل يمتد إلى أحكام المعاملات والزواجر الاجتماعية . فاليمن لحرصها على وحدتها وعلى دينها وفقهها امتنعت عن أن تتوارد إليها القوانين الاوربية ، فلم يجدب فقهها ، بل استمر خصباً غضاً ، وإذا كان الاجتهاد فيه لم يكن بقدر تقدم العمران فى العالم ، فإن اليمن وقد أخذ يدخل أسباب العمران من طريق أيد أمينة على إسلاميته وعربيته وحضارته — سيجد الفقهاء باب الاجتهاد واسع الرحاب ، ومقتضياته قائمة ، وبذلك تتسع الفروع فيه أكثر ، من غير خروج على الاصول ، ولا انحراف عن المناهج ، بل إنه سيكون استخراجاً لجواهره ، وكشفاً لما فيه من آفاق واسعة ، واستنباط للينابيع الصافية التى رطمت بمرور الازمان

٥ — هذا وإنه وقد سارت الامم العربية فى طريق التلاقى بعد طول الافتراق ، وارتبطت اليمن مع مصر وسوريا بروابط وثيقة فإنى أحيي اليمن ذلك الاتحاد الذى هو تجديد لماضى العرب ، وإحياء لوحدة الإسلام — بالتقدم بهذا الكتاب الذى يبين بصورة نرجو أن تكون واضحة هذا الإمام العظيم التى التقى فيه نبل النسب بنور العلم ، والقلب الذكى ، والهمة العالية ، والشجاعة النادرة .

ونضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يخلص نياتنا ، ويطهر قلوبنا ، ويزكى أعمالنا ، ويوفقنا ويهدينا ، فإنه لولا هدايته وتوفيقه ما استقام لنا عمل ، ولا حققنا غاية ، ولا وصلنا إلى هدف ، فإنه الهادى الموفق ، اللهم سدد خطانا ، وجنبنا الزلل ، ووجهنا لما تحب وترضى ، إنك سميع الدعاء ؟

٢١ من جمادى الآخره سنة ١٣٧٨
١ من يناير سنة ١٩٥٩

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ — قال زيد بن على لما خرج للجهاد موجهاً كلامه إلى أصحابه:

« إنى أدعو إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، وإحياء السنن وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولى ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل »[1].

ولقد قال لأحد أصحابه : « أما ترى هذه الثريا ، أترى أحداً ينالها ؟ قال صاحبه : لا ، قال : والله لوددت أن يدى ملصقة بها فأقع إلى الأرض ، أو حيث أقع ، فأنقطع قطعة قطعة ، وأن الله يجمع بين أمة محمد ﷺ »[2] .

هاتان الكلمتان تصوران ما كانت تطمح إليه نفس الإمام زيد بن على رضى الله عنه ، كان يرمى إلى أمرين :

أحدهما — إقامة الحكم على أساس من كتاب الله تعالى ، وسنة نبيه ﷺ ، وأن يعود الناس إلى السنن التى توارثوها عن السلف الصالح ، ونقلوها عن النبى ﷺ ، وأن تموت البدع المستنكرة التى أذهبت لب الدين ، وهو إصلاح القلوب ، وإقامة الحق ، وخفض الباطل .

الأمر الثانى — الذى كان يتمناه ذلك القلب الطاهر النقى هو إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وأنه لو كان فى السماء قد قبض على الثريا بيده ، ثم سقط منها وقد قطع جسمه قطعة قطعة ، وفى نظير ذلك يصلح الله ما بين أمة محمد — لكان لذلك سعيداً قد نال ما يوده ويريده ، فهو غايته ، يفتديها بنفسه ، والنفس أعز ما يفتدى به الإنسان .

ومن أجل هذا لم يضن بالفداء ، وتقدم للميدان عندما رأى السنة تموت ،

---

(١) تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

(٢) مقاتل الطالبين ص ١٢٩ .

والبدعة تحيا ، والباطل يسود ، والحق يغلب ، وما خرج إلا وهو يريد الإصلاح بين أمة محمد ، وما كان الإصلاح فى نظره إلا إقامة الحق وخفض الباطل ، وسواء أنجح فى ذلك أم لم ينجح فإنه من المؤكد أنه كان يبتغى تحقيق هذه الغاية ، وإنه لا يمكن أن يكون إصلاح إذا ساد الظلم ، ولا يمكن أن يكون فساد إذا ساد الحق ، فإن العدل هو الميزان الذى يوزن به الصلاح ، ويعين به الفساد ، وهو فيصل التفرقة بين الحكم الصالح والحكم الفاسد

٢ — وإن محاولة الإصلاح بين أمة محمد ﷺ التى قبل أن يحمل عبأها زيد بن على ، عترة النبي الطاهرة — هى التى جعلته موضع غضب من الشيعة وموضع غضب من الأمويين ، فهؤلاء قتلوه ، والأولون خذلوه وأسلموه .

ولكن دعوته وإن كانت قد ذهبت صرخة فى واد فى عصره فإن التاريخ قد سجلها ، ونحن فى هذا العصر لا نجد أمثل من قوله فى الدعوة إلى إصلاح ما بين أمة محمد ﷺ ، وإن المثل الحى فى هذه الدعوة هو ذلك الإمام سليل محمد ﷺ ، فقد تقدم ليفتديها .

وإننا فى هذا العصر قد تفرقنا فى كل شىء تفرقنا فى السياسة فتقطعت الأمم الإسلامية أقاليم متنازعة ، وتوزعتها أرض الله ، لا جامعة تجمعها ، ولا رابطة تربطها ، وأصبح ولاؤها لغير الله ورسوله والمؤمنين ، فصار لكل إقليم ولىّ من أعداء المسلمين ، الذين لا يألونهم إلا خبالا ، والولاية لأهل الإيمان لا تكون إلا لله الحق ، ويقول الله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » ولذلك صارت أرضنا نهباً مقسوماً وخيراتها لأعدائنا ، وليس لنا منها إلا أجر العامل الذى يحمل أثقالها ، فكأن أولئك الأعداء لا يكتفون بأخذ كل ينابيع الثروة ، حتى يأخذوا الثروة الإنسانية عندنا ، وهى عمل العاملين ، وكدح الكادحين .

وورثنا فى هذا العصر التفرق المذهبى ، حتى أخذ بعضنا يكفر الآخر من غير حجة ولا بينة ، وصارت للآراء والأفكار عصبية تشبه العصبية الجاهلية ،

فابن الشيعي شيعي ، وابن السني سني ، يتوارث المذهب ، كما يتوارث الجسم واللون من الأب إلى ابنه ، وأصبحت كل طائفة كأنها جنس قائم بذاته . ومن يغير مذهب أبيه الشيعي يكون كمن يغير دينه ، ويرتد بعد إيمان .

وأهل كل مذهب يحسب أن مذهبه تراث لهم فقط ، وليس تراثاً للإسلام كله ، وإن اعتبره تراثاً للإسلام ، فإنه يتبع ذلك بأن مذهبه هو الإسلام ، وأن ما عداه انحراف لا يؤخذ به ، وضلال لا يلتفت إليه .

وبهذا التفرق السياسي ، والمذهبي ضاعت القوى وأذلنا أعداؤنا .

٣ — وإذا كان الاختلاف قد أثر ذلك التأثير في الوحدة ، فإنه لا بد لنا عندما تتجه إلى التجمع والاتحاد ، أن نزيل أثر ذلك الاختلاف ، وليس معنى ذلك أن نزيل كل الاختلاف ، ذلك أن الاختلاف الذى وقع فيه المسلمون الذين لم يخلعوا به فهم ربقة الإسلام قسمان :

أحدهما — خلاف في السياسة في الماضي أوجد الفرقة والانقسام ، ونحن الآن نتوارث ذلك الخلاف في كتبنا ، فالشيعة يفسقون من لا يفضل علياً على باقي الصحابة ، وغيرهم يحكمون بالضلال على من يقدم علياً على أبي بكر وعمر ، وتشتد الملاحاة في غير موضوع ينتج عملا ، ولقد قال الشاطبي في أصوله : الاشتغال بعلم لا ينتج عملا عبث ، وخير لنا أن نقول في هذا الموضوع : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وإننا في الحق لا نقول إن أحداً من هؤلاء قد اكتسب إثماً . وإن أشد من نادى بذلك في قوة هو الإمام زيد بن علي زين العابدين الذى نتقدم لدراسة حياته وفقهه ، وبذلك نتقدم في ساحة مباركة أشرق فيها نور العلم ، ونور الإخلاص والتقوى .

والقسم الثاني — خلاف في الفروع الفقهية يوسع آفاق الدراسة ولا يجوز أن نزيله

٤ — وإنه مهما يكن ذلك الاختلاف السياسي ، ومهما تكن آثاره التي سجلها التاريخ الماضي ، وجعلت أمر المسلمين متفرقاً ، وجعلت جماعتهم أشتاتاً ، فإنه من المؤكد المسلمين الذين لم ينكروا أمراً مقرراً علم من الدين بالضرورة — قد جمعتهم وحدة

فكرية ، وتلك الوحدة هى وحدة المصدر والاتفاق عليه ، ووجوب الالتفاف حوله ، وعدم مجاوزته ، فقد اتفق المسلمون على أن الإسلام له أصل واحد منه انشعبت بقية الأصول ، وذلك الأصل هو نصوص القرآن الكريم التى لا تقبل تغييراً ولا تبديلا « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » وأقوال النبى ﷺ ، وإذا كانت بعض الطوائف مختلفة فى طريق روايتها ، فإن الأصل الذى يقوم عليه عمود الدين وفقه الإسلام وأحكامه متفق عليه . وإن الطوائف الإسلامية كلها لتنتهى إلى نظر واحد بالنسبة للسنة . وهو الإقرار بجملتها مصدراً من مصادر الإسلام .

وإن ذلك يجعل الوحدة الفكرية ثابتة قائمة قد غاصت جذورها فى النفوس ، ولكن يمنع إعلانها مجادلات عقيمة ، قد وقعت فى الماضى ولا تزال تقع أحياناً الآن — وإن كانت قد خفت حدتها ، وضعفت مدتها — وذلك لا يفيد الوحدة فى شىء وهو فى أكثر أحواله من ضيق الفكر ، لا من اختلاف الثقافة ، كما كنا نرى فى صدر حياتنا العلمية من ملاحاة فكرية بين الشافعية والحنفية . وفى الماضى القديم كانت تلك المجادلات صورة لعمق التفكير ، وأدت إلى التفريع والتدليل كما كان بين الشافعية والحنفية فيما وراء النهر فى القرنين الرابع والخامس ، وتلك المناظرات القيمة كانت فى جملتها محمودة العاقبة موفورة الثمرات ، لأنه ترتب عليها تأييد الفروع فى كلا المذهبين بالأقيسة العميقة ، وتمحيص الروايات فى الأخبار المؤيدة ، وفى هذا المعترك اقتبس كل مذهب من خير ما فى الآخر .

٥ — إن نواة الوحدة الفكرية ثابتة إذن مهما تختلف الطوائف والمذاهب ، ولكن الأمر الذى نريده هو توجيه هذه الوحدة والعمل على إنمائها ، وإيجاد مجتمع فكرى يبنى دعائم الإسلام ، ويقف حاجزاً دون النزعات المفرقة التى تفرق بين صفوفه ، وتلقى بالريب فى حقائقه .

ونريد مع هذا جمع تراث الماضين ، لا فرق فى ذلك التراث بين ما تركه

الشيعة ، وبين ما تركه أئمة الأمصار ذوو المذاهب المعروفة وغير المعروفة ، فكل ذلك تراثنا ، لأنه ثمرات غرس التوحيد .

وقد يقول قائل إن فى بعض المأثور ما يتجافى عن المقررات الثابتة التى تعد أصول الإسلام ، ونحن نقول : إن إعلانها يقلل من عدد الذين يرددونها ، بل إن السبيل لمنع الأخذ بها هو إعلانها مع عيوبها . وإن على المؤمنين أجمعين أن يهدوا الضال لا أن يتركوه فى غياهبه يعمه ويتخبط ، وإنهم —إن أخلصوا النية — طلاب حق قد أخطئوا سبيله ، ولقد قال الإمام على : « وليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه » ومهما يكن فى بعض الآراء المنسوبة لبعض الطوائف من مخالفة للعقول ، أو لبعض المنقول ، فإنه مما خلفه السابقون ، وهو من التركة التى نقوم عليها ، ولا تهمل التركة إذا كان فيها بعض الزيوف ، بل يجب فحصها فحص الصيرفى للدراهم ليستبعد زيفها ، ويحفظ جيدها وينمى .

٦ — وإننا بهذه الدراسه للتركة المثرية من غير محاولة للتمييز بين طائفة وطائفة نتجه إلى أمور ثلاثه :

أولها — وصل ماضى هذه الأمة بحاضرها ، فإن كل ثقافة لها إطار من الأفكار والموروثات تصل ما بين الحاضر والغابر ، وإن تقدم هذه الأمة دائماً يجب أن يكون متصلا بصدر تاريخها .

وثانيها — ألا يكون الباحث الإسلامى منحازاً انحيازاً مطلقاً إلى جانب من جوانب التراث الإسلامى ، ولا يحاول أن يتجه إلى الجانب الآخر ، فتلك عصبية مذهبية ، أو طائفية تنحو منحى العصبية الجاهلية فى نتائجها ، وإن خالفتها فى أسبابها ، فتلك نعرة جنسية نسبية ، وهذا انحراف فكرى وتعصب مذهبى .

وثالثها — أن تتقارب الطوائف الإسلامية ، فإن دراسة التراث الإسلامى ككل لا يقبل التجزئة ، بحيث تدرس كل طائفة ما عند الأخرى يقرب ما بين الطوائف ، ويزيل ذلك الافتراق غير الطبعى الذى خلفته القرون الماضية فى الإسلام .

وإننا بهذا تتحقق لنا غاية هى من أجل المقاصد ، وأسمى الغايات ، وهو محو الطائفية فى الإسلام ، وتقريب ما بين الطوائف بحيث يكون خلافها مذهبيا ، كالخلاف ما بين المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية ، وندرس مذهب الزيدية والإمامية على أساس أنه مذهب كالمذاهب التى ندرسها .

إن محو الطائفية يجب أن يكون غاية مقصودة ، لأن الخلاف الطائفى يشبه أن يكون نزعة عنصرية ، والذين يريدون الكيد للإسلام يتخذون منها منفذاً ينفذون منه إلى الوحدة الإسلامية ، ولأن وحدة المسلمين توجب وحدة الشعور ولا وحدة للشعور مع الطائفية ، ولهذا نقرر أن الطوائف الإسلامية كلها يجب أن تتلاقى على محبة الله ورضاه ، وتحت ظل كتابه تعالى والسنة الصحيحة ، والمقررات الإسلامية التى علمت من الدين بالضرورة ، ولا مانع من أن تختلف آراؤنا ، ولكن يكون اختلاف آحاد فى منازع علمية ، ولا يكون اختلاف جماعات وطوائف تجعل الأمة الإسلامية متفرقة متنازعة .

٧— ولسنا نقصد بمحو الطائفية محو المذهبية ،وإدماج المذاهب الإسلامية بعضها فى بعض، فإن ذلك لا يصلح أن يكون عملا علمياً ذا فائدة ، يحمده العلماء ، فإن كل مذهب مجموعة من المعلومات أقيمت على مناهج تتجه فى مجموعها إلى النصوص الإسلامية والبناء عليها ، وهو ثمرات جهود لأكابر العلماء ، وكل إدماج فيه إفناء ، وليس من المصلحة العلمية فى شىء إفناء أى أثر فكرى مهما يكن نوعه ، فلا مصلحة فى إفناء ثمرات تلك الجهود الفكرية التى قامت فى ظل القرآن والسنة الصحيحة الثابتة ، بل إنه يجب أن تبقى تلك الثمرات قائمة على أصولها ، يرجع إليها ، ويختار عند العمل أصلحها للبقاء ، وأقواها اتصالاً بالقرآن ، وأكثرها ملاءمة مع الأزمان ، مع بقاء المصدر فى موضعه يرجع إليه .

وإنه يجب أن يعلم أن المذاهب الإسلامية تراث علمى هو للجميع ، لا لطائفة من الطوائف ، ومن الواجب الاستحفاظ عليه والعناية به ليبقى تراثاً خالداً يصور

الجهود العلمية للمسلمين ، وإن الأمم الأوربية على اختلاف منازعها القانونية تدرس القانون الرومانى والمذاهب القديمة فى الشرائع ، لأنها ثقافة لا بد منها ، فكيف نفكر فى إفناء جزء من ثقافتنا العالية التى أثرت فى القرون الماضية وحملت معها صور التفكير فى تلك القرون .

هذا وإن إدماج المذاهب بعضها فى بعض فوق أنه لا يصح أن يكون غاية ، هو فى ذاته أمر لا ينال ، إذ أن أساس الإدماج هو الاتفاق على مذهب واحد ، وإن الاتفاق فى الفروع الفقهية كلها على رأى واحد غير ممكن بل هو من قبل المستحيل ، فإننا إن خلصنا الفقهاء من التأثر المذهبى ، وذلك بعيد الوقوع - لا يمكن أن نقرر أنه يمكن اتفاق منازعهم الفكرية وبيئاتهم الاجتماعية التى توجه تفكيرهم .

٨ — وهنا يثور اعتراض يبدو بادى الرأى وجيهاً ، وهو كيف يمكن محو الطائفية ، وبقاء المذاهب التى تحملها هذه الطوائف ؟

والجواب عن ذلك ، إن المذهب ليس ملازماً للطائفية ، لا يتصور وجوده من غير وجودها ، فإن الطائفية تجمع جماعة حول مذهب تعتنقه وتدعو إليه ، وتعتبر كل جماعة لا تعتنقه ليست منها . أما المذهب فهو مجموعة علمية تبقى حافظة كيانها ثابتة لأنها تراث فكرى ، وهو بطبيعته أمر معنوى منفصل عن الجماعة التى تعتنقه ، فإذا دعونا إلى محو الطائفية فمعنى ذلك ألا تكون تلك الجماعة التى تنميز فى موضع من الأرض بعنوان طائفى ، وتعتبر نفسها موجوداً مستقلا عن بقية المسلمين بما انتحلت وبما اتجهت .

والمذهب باق يعتنقه من يشاء ، و ... ره مذهباً له من يريد ، أو يختار بعضاً منه ، وإن ذلك ينمى المذهب ويحييه ، فإن انحيازه فى طائفة معينة قد يكون حجاباً يمنع غيرها من أن يدرك ما فى المذهب من آراء صالحة ذات فائدة خاصة ، او ذات دليل أقوى أو أقر ، ملاءمة للنصوص من غير مخالفة غيره للنصوص ،

ولا إهمال لها ، ولا ترك للمقررات الشرعية التى لا يسوغ لعالم أن يتركها .

وإنه من الحق علينا فى هذا المقام أن نقرر أن مصر منذ نحو ثلاثين سنة قد أخذت فى الأحوال الشخصية من المذاهب الإسلامية المختلفة وقد تحللت من التقيد بمذهب أبى حنيفة ، بل أخذت من مذاهب الفرق الإسلامية ، مجتازة كل الحجز ، غير ملتفتة للمنزع الطائفى.

فقد أخذت أحكام الطلاق المعلق والمقترن بالعدد لفظاً أو إشارة وكونه لا يقع إلا واحدة — من مذهب الإمامة ، أى من مذهب الإمام جعفر الصادق ، نعم إنها صرحت بأنها أخذته من فتاوى ابن تيمية وآرائه ، ولكن ابن تيمية أخذ ذلك من مذهب آل البيت ، وصرح بذلك فى فتاويه .

وأخذت مصر — تأخير ميراث ولاء العتاقة عن ميراث الأقارب جميعاً والزوجين من فقه الإمامية أيضاً ، كما أخذت من هذا الفقه إجازة الوصية لوارث ، واعتبرت المذكرة التفسيرية من مصادر هذا الجزء فى قانون الوصية كتاب شرائع الإسلام .

وأخذت من الظاهرية الأصل الذى قامت عليه الوصية الواجبة .

٩ — إننا إذ ندعو إلى محو الطائفية نحقق غرض الإمام زيد رضى الله عنه من الإصلاح بين المسلمين ، ومنع الخصومة فى الدين ، وقد قال فى هذا أخوه محمد الباقر : « إياكم والخصومة فى الدين فإنها تحدث الشك ، وتورث النفاق » وتلك كلمة حق يعبق منها عَرْف الهدى المحمدى ، نعم إن الخصومة فى الدين تحدث الريب فى حقائقه ، وحيث كان الريب يكون الاضطراب النفسى والفكرى ، ويكون فى وسط ذلك المضطرب من لا يؤمن بشىء فيكون النفاق ، لأن المنافق لا يؤمن بشىء ، وهو ذو فكر غير مستقر وقلب غير مطمئن ، يسوى فى نفسه الحق والباطل ، والصدق والكذب ، ولذا قال محمد بن عبد الله عليه السلام : « مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين غنمين لا تدرى إلى أيهما تذهب » .

وليست الخصومة في الدين هي الاختلاف في استنباط الأحكام ، فذلك هو الاختلاف المذهبي ، وهو خير لا شر فيه مادام لا ينحرف عالم عن منهاج الأصول المقررة الثابتة وهو دليل على الحيوية الفكرية ، ولهذا لم يكن اختلاف الصحابة والتابعين في استنباط الأحكام خصومة في الدين ، ولكنه اختلاف منهاج وتفكير في طلب الحق ، ولقد استحسن المخلصون لدينهم أن يكون بين الصحابة ذلك الاختلاف حول ما يستنبط بالرأي ، ولذا قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه : « ما يسرني باختلاف أصحاب رسول الله حمر النعم ، ولو كان رأياً واحداً لكان الناس في ضيق» .

ويجب أن يعلم أن الخصومة في الدين غير الاختلاف المذهبي ، إذ الاختلاف ينبعث من الفكر القوي المستقل ، والخصومة تنبعث من التعصب الطائفي الذي قررنا وجوب محوه ، فالاختلاف يكون فيه تعرف وجهات النظر المختلفة ، وكلما كانت المعرفة واسعة باختلاف العلماء كانت الدراسة أكمل ، ولذا كان يقول أبو حنيفة رضي الله عنه : « أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف العلماء » ولقد اعتبر الإمام جعفر الصادق أفقه أهل عصره ، لأنه كان أعلم الناس بوجوه الاختلاف ، وقد قال أبو حنيفة سألته عن أربعين مسألة فكان يقول : « الحجازيون يقولون كذا ، وأنتم معشر العراقيين تقولون كذا ، ونحن نرى كذا ، فأعجب به أبو حنيفة ايما اعجاب ، وقال فيه ما قال .

هذا هو الاختلاف ، أما الخصومة فهي النظرة الجانبية التي لا تصوب فيها الأنظار إلى لب الحقائق في ذاتها ، ولكن تنحرف إلى جانب من جوانبها ، وزاوية فيها ، ولا تنظر الخير في سواها . وإن الخصومة افتراق، وتؤدي إلى ضيق الفكر ، والنظر إلى الحقائق بنظر متحيز .

١٠ — ولقد مضى العهد الذي كان يجري فيه التخاصم في الدين، فإن الأعداء كانوا يريدون منا أن نشغل أنفسنا بهذا الاختلاف ليوسعوا الثغرة التي ينفذون منها إلينا كما أشرنا ،

ونحن وقد علمنا ذلك القصد منهم يجب علينا أن نكون أمامهم كالبنيان المرصوص يشد بعضها بعضا ، إذا اتجهوا إليه صدموا بجدرانه ، وإنه مما يذكره علماء الأحياء أن الغابة إذا وقع فيها حريق تنسى الوحوش افتراسها فتمر أمامها فرائسها ، فلا تعيرها التفاتاً ، لأن الكوارث المفاجئة تزيل الأحقاد المستكنة أو تضعفها ، ونحن الآن قد صرنا غرضا ينال ، ولا مطمع لأعداء الإسلام فى أهله إلا بتفرقه ، وبطوائفه وبالخصومات الدينية ، فعلينا أن نزيل ما فى نفوسنا ونتقدم لخدمة شرع الله تعالى بقلوب مخلصة ونيات محتسبة .

١١ — ولذلك يجب أن ندرس كل ما حملته إلينا الثقافة الإسلامية العريقة من آراء ومذاهب ، ونحب أن ننبه هنا إلى أمرين قد أشرنا إليهما فى هذا من قبل ، أو هما من لوازم ماقلنا وما يترتب عليه ، وهنا نصرح بهما غير مكتفين بالإشارة .

أولها — ألا يعتقد معتقد أن الآثار الفقهية لمذهب الإمام زيد أو مذهب ابن أخيه الإمام جعفر الصادق تفترق فى جملة ما اشتملت عليه من فقه افتراقا كثيراً يجعل المنازع متباينة تمام التباين ، وحسب القارىء أن يعلم أن الصلة العلمية بين الأئمة أصحاب المذاهب التى انتشرت فى الأمصار كانوا على إتصال بأئمة آل البيت رضوان الله تعالى عنهم ، فأبو حنيفة كان على اتصال بالأئمة محمد بن الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، وعلى اتصال بالإمام زيد ، ومن حمل رسالته من بعده من آل البيت ، مثل الإمام عبد الله بن حسن الذى مات فى حبس المنصور شهيداً مظلوما ، كما حمل أبو حنيفة من بعد ، وكان الإمام مالك رضى الله عنه على صلة بالإمام جعفر الصادق ، وكان به معجبا ، وكان يقول : « ما رأيت جعفر بن محمد إلا صائماً أو مصلياً أو تاليا للقرآن » وإذا كان الشافعى لم يمكنه الزمان من الاتصال بأولئك الأئمة ، فقد اتصل رضى الله عنه بالصفوة من تلاميذهم ، وكان عنده رضى الله عنه عقل مميز مدرك يستطيع أن يتعرف الآراء الحق المنسوبة إلى هؤلاء الأئمة ، وما فيه تزيد عليهم ، وقد ثبت فى تاريخه رضى الله عنه أنه كانت له ولاية باليمن ،

تولى فيها بعض أعمال القضاء ، وأنه اتهم أبان ذلك بأنه على اتصال ببعض زعماء العلويين الذين يريدون الانتقاض على الرشيد ، وكذلك اتهم بأنه كان على اتصال بالعلويين فى مكة ، وإنه إذا كان قد نفى عن نفسه الاتهام السياسى ، وإنه فى ذلك لصادق ، فإن الاتصال العلمى لم يكن لينفى ، وإنه قد صرح بأنه أخذ عن مقاتل ابن سليمان الشيعى الزيدى ، واعتبره إماما فى التفسير ، وقد قال فى ذلك : « من أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة ، ومن أراد السير فهو عيال على محمد بن اسحق ، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك ، ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ابن سليمان » ولمقاتل الشيعى الزيدى هذا مقام فى التفسير والفقه وأصوله ، لقد ألف فى التفسير « كتاب التفسير الكبير ، وكتاب القراءات ، وكتاب متشابه القرآن ، وكتاب الحيوانات فى القرآن ، وله فى أصول الفقه « كتاب الناسخ والمنسوخ » .

وإذا كان التباين ليس قائما من كل الوجوه ، والاتصال كان قديما فإنه بلا شك من العلم النافع الاطلاع على آرائهم فى الفروع ، وإذا كان الخلاف فى بعض المسائل كبيرا ، فإن الرأى المخالف لا يخلو من وجه تجب دراسته ويغض من قيمة العالم ألا يدرسه ، لأنه يغلق على نفسه باباً من أبواب المعرفة قد يكون فيه خير ، يؤخذ به ، وهو على أى حال فيه نور مبصر لأنه علم ، وفى كل علم نور .

الأمر الثانى — الذى يجب التنبيه إليه هو أن آراء أئمة آل يلاحظ عند دراستها أنها مذاهب تدرس ، ولا تدرس على أنها اتجاه إلى طائفة معينة ، فإننا قد قررنا فى هذا التمهيد أن الطائفية يجب أن يمحى ، حتى لا يكون فى الإسلام فرقة ، وحتى يكون المسلمون جميعا فى رحمة النجاة ، ولا يكون المختص بالنجاة واحدة من سبعين ، وكفى ما كان فى الماضى من افتراق .

١٢ — وإنا بهذه النية نتجه إلى تجميع التراث الإسلامى ، بعد أن طال أمد التفريق ، وقست القلوب ، وقد كتبنا من قبل فى أصول الفقه الجعفرى من ناحية

المصادر ، وفى أبواب من الفروع فى فقه ذلك المذهب ، فكتبنا الميراث عند الجعفرية ، ولكنا لم نخص الإمام جعفرا الصادق بالدراسة ،وكنا على نية أن نخصه بالكتابة رضى الله عنه ، ولكننا تأخرنا ، حتى حكم القدر العادل بأن نقدم عمه الشهيد عليه فى الدراسة ، وكلهم من العترة الطاهرة عليها الرضوان ، وعلى جدها خاتم النبيين الصلاة والسلام .

١٣ — وإنا سنسلك فى دراستنا ما سلكناه فى دراسة الأئمة الذين سبقت لنا بمعونة الله وتوفيقه دراستهم ، وسنتجه إلى دراسة حياته ، والينابيع العلمية التى استقى منها ،والبلد الذى نشأ فيه ،والعلماء الذين التزمهم ، وإن كان علم آل البيت أكثره فى بيوتهم ، بيد أن الإمام زيداً رضى الله عنه لم يقتصر علمه على ما تلقى فى بيته ، وبيته بيت العلم ، بل تجاوز بيته إلى الأخذ من كل أسباب العلم ، ولقد رحل إلى البصرة فى هذا السبيل ، والتقى بالعلماء فى الكوفة ، وفيها كان جهاده فى رفع الظلم وإقامة الحق .

وإنا لنرجو أن يوفقنا الله تعالى إلى تجلية نشأته التى أنتجت تلك الثمار الطيبة .

وإنا إن استطعنا بمعونة الله أن نبين نشأته باعتباره الغرس الذى كانت منه تلك الدوحة الوارفة الظلال الكثيرة الأثمار ، فإننا سنتجه إلى دراسة عصره ، لأنه إذا كانت النشأة الأولى هى البذرة فى الأرض الطيبة ، فإن العصر هو الجو الذى يعيش فيه الغرس والزرع ، ويحيا وينمو ، فإن كل بذرة صالحة تحتاج إلى الأرض ، وتحتاج معها إلى الجو الصالح الذى يغذيها وينميها مع الأرض الطيبة ، ولذلك عند ما وصف الله المكان الذى ينبت صالح الغذاء الجسمى والروحى ذكر أنه البلد لا الأرض، فقد قال تعالى: «والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه ،والذى خبث لا يخرج إلا نكداً » ، والبلد هو الأرض والجو ، وليس الأرض وحدها ، وإن ذلك ثابت فى المعانى والمادة على سواء ، والنص القرآنى فى المعانى أوضح ، وهو قد سبق لها .

١٣ — وإنا إذا أمدنا الله بمعونته ، ووفقنا بعنايته إلى توضيح عصره ، فإننا نتجه من بعد ذلك إلى علمه ، وهنا نجد المصادر تضطرب ، والمنازع تختلف ، ذلك أن الذين يحملون اسم الزيدية ، وينتسبون إلى ذلك الإمام الجليل قد توزعتهم الأرض ، ولم يجتمعوا فى مكان واحد وكلهم يدعى أنه يمثل بآرائه ذلك الإمام ، وأنه ينقلها ويحكيها ، وأن الصدق عنده . وقد قال صاحب مطلع البدور ، ومجمع البحور : « الزيدية بالعراق فى أماكن مشتتة ، وبالحجاز فى بوادى المدينة ، وهم على أصل الفطرة ، ومنهم من هم فى اليمن فى العوالى والنجود ، وبعض بطون تهامة ، وإن زيدية اليمن كالشعرة البيضاء فى أديم النور الأسود »[1] .

ولعله يقصد بهذا التشبيه أن زيدية اليمن ليسوا هم الزيدية كلهم ، ولا أكثرهم ، بل هم نادرون فى عدد الزيدية الكبير كندرة الشعرة البيضاء فى أديم ثور أسود ، ولعله يقصد أيضاً أن مذهبهم هو المذهب النير البين أو الواضح فى المذاهب الزيدية .

وإنه فى الجملة قد حمل اسم الزيدية جماعات مختلفة فى منازعها ومناهجها ، وكان كل أرض حل فيها أخذ المذهب من لون هذه الأرض وخواصها ، كما يحمل النهر فى مروره فى مجراه لون الأرض التى يمر بها مع لونه وطبيعته .

١٤ — وإن هذا يتقاضانا أن نتحرى أى البلاد أصدق نقلا عن زيد ، وتصويراً لتفكيره العلمى والسياسى ، وإننا نرجو أن نهتدى إلى ذلك وإنه لعسير ، وليس بالسهل اليسير ، ذلك أننا لا نجد مأثوراً واضحاً نميز به الأقوال المختلفة ، فنجعله المقياس الصادق ، الذى يحكى آراء الإمام بصورة صادقة نستطيع معها أن نحكم بأن ما يوافقها صدق ، وما يقاربها قريب منه ، وما يخالفها ليس سليم النقل ، اللهم إلا إذا اعتبر المجموع المنسوب إلى الإمام صحيح النسبة ، فإنه يكون

---

(١) مطلع البدور ومجمع البحور جـ ١ ص ٢٦ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية الكبرى برقم ٤٣٢٢ .

عندنا إذن المقياس الصادق الذى توزن به الآراء الفقهية المنسوبة إلى الإمام زيد، سواء منها ما يعد أصلا، وما يعد فرعاً .

ولكن قد تكلم الناس فى نسبة ذلك الكتاب إلى الإمام زيد، وإننا سنتجه بعون الله تعالى إلى فحص النسبة ومدى صحتها، وسنوازن فى سبيل ذلك بين المروى فيه عن على كرم الله وجهه، والمروى فى صحاح السنة، فإن وجدنا كثرة ما يروى فى الصحاح يخالف كثرة ما يروى فى المجموع، فإننا نقرر أن النسبة مشكوك فى أمرها، وتعرفنا الفقه من جانب آخر، لعله أصدق نسبة، وإن لم تكن الكثرة مخالفة، فإنا نقبل نسبة المجموع إليه راضين، ونجعل المجموع ميزاناً لمعرفة الأقوال الصادقة النسبة من غيرها، ذلك لأننا نقبل دائماً ماتلقاه العلماء بالقبول، وما رجحت نسبته ما لم يوجد دليل ينقض الأمر المقرر، لأن ذلك الدليل يتبع، والشك المجرد عن الدليل لا يكفى فى رد ما تلقاه الناس بالقبول، فإن تلقى الأجيال لأمر من غير اعتراض دافع هو فى ذاته حجة للإثبات، أو كما يقول الفقهاء هو ظاهر يشهد بالصدق، فلا يدفع ذلك الظاهر إلا بحجة مانعة من الصدق، ومثل ذلك مثل مايقرره الفقهاء من أن اليد دليل الملك ظاهراً، فلا تزول الملكية الثابتة بهذا الظاهر إلا إذا وجد دليل ينقضها .

١٥ — وإننا بعد التسليم بصحة النقل فى كتاب المجموع يكون من الواجب علينا أن نتعرف الموازين الذى كان يبنى عليها استنباطه، ذلك أن المجموع فيه روايات يرويها عن النبى ﷺ، وفيه روايات عن أبيه وعن آل البيت، ويقف فى الرواية عند على رضى الله عنه، ولا يزيد فلا يروى عن الصحابة سواه، مع أنه لم يطعن فى كبار الصحابة، كما فعل كثيرون من المتشيعين . وأحياناً لا يروى، بل يقول رأيه، كما رأينا فى باب الكفاءة فى الزواج، وكما رأينا فى تحريم لبن الفحل، وتحريم المصة والمصتين فى الرضاعة .

وإذا كانت له رواية وله رأى، فما مقياس الرواية الصادقة عنده، هل

ما يروى عن آل البيت دون غيرهم ؟ وما مقياس الاجتهاد بالرأى عنده ، أيعتمد على القياس ، وعمومات القرآن ، وأيعتمد على المصالح ، أم يرد العقل والاستصلاح ويتجه إلى العقل وحده ، غير معتمد على سواه . حيث لا نص بناء على ما قرره فقهاء المعتزلة من أن العقل يحسن ويقبح ، وأن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، وأن العقل بناء على هذا يأمر وينهى حيث لا يعرف نص عن الشارع بالأمر أو النهى بالطلب أو التحريم أو الكراهة أو الإباحة ؟

وإن معرفة الموازين التى كان يقيس بها الرواية الصحيحة من غير الصحيحة وطرق الاجتهاد بالرأى المستقيم أو غير المستقيم هى ما يقوم به أصول الفقه الزيدى ، ولا شك أن المجموع ليس فيه ما يبين ذلك ويوضحه ، وإن كان فيه شىء من ذلك فهو إشارات وليس بعبارات ، هو إيماء إلى أصول ، وليس بياناً لأصول .

١٦ — ولذلك كان لا بد من التماس الأصول من جهات أخرى ، وتلك الجهات تلتمس من أصول الفقه الزيدى التى دونها الأخلاف الذين قاموا على ذلك الفقه من بعده ، وهنا تعترضنا صعوبات من نواح ثلاث :

أولاها — أنه المذهب الزيدى قد تشعب ، فقد تبعه ناس فى العراق ، وناس فى الجزيرة العربية ، وناس فى خراسان ، وكثيرون فى اليمن ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ، وإن كل إقليم قد صبغ المذهب بصبغته فى السياسة وفى الفقه ، حتى صار يظن أن الزيدية مذاهب وليست مذهباً واحداً ، قد استقامت أصوله ، وتفرعت فروعه على هذه الأصول ، وإذا كانت الزيدية قد اختلفت فى السياسة ، فهى فى الفقه أكثر اختلافاً .

الثانية — أن باب الاجتهاد فى المذهب الزيدى مفتوح لم يغلق ، وقد كان مفتوحاً فى الأصول كما هو فى الفروع ، فهل الذين جاءوا من بعد الإمام زيد التزموا الأصول الفقهية التى التزمها ولم يزيدوا عليها ، وبذلك يكونون مجتهدين

في المذاهب ، وليسوا مجتهدين مطلقين ، فإن الاجتهاد المطلق يقتضى الاجتهاد فى الأصول وفى الفروع معاً .

الثالثة — أن كتب المذهب الذى ينسب إلى الزيدية تشتمل على آراء الأئمة ما بين سنية وشيعية ، وأن لفقه الأئمة الأربعة مقاماً لا ينكر ، كما لم ينكر زيد الطاهر إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

من أجل هذا كان تعرف أصول الإمام زيد رضى الله عنه — ليس الطريق فيه معبداً سهلا ، بل لا بد من تذليل عدة عقبات ليس من السهل تذليلها ، وإنا إن شاء الله تعالى سنسعى لتحقيق هذه الغاية مستمدين من الله تعالى العون والتوفيق ، ولولاهما ما استطعنا شيئاً .

١٨ — هذا وإنا لا بد قبل أن نخوض فى فقه الإمام أن ندرس حياته ولا بد أن ندرس الثقافة التى تلقاها ، والبيت الذى نبت فيه ونبتدىء بذلك بعونه تعالى .

زيد بن على

(٨٠ — ١٢٢ ﻫ)

مولده :

١٨ — هو زيد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب ، فجده الأعلى من قبل أبيه على بن أبى طالب فارس الإسلام وباب مدينة العلم ، وأقضى الصحابة ، وابن عم رسول الله ﷺ ، وأخوه عند المؤاخاة ، وجده من قبل أمه محمد ابن عبد الله ، ورسول الله وخاتم النبيين ، فهو بهذا ذو النسب الرفيع الذى لا يدانيه نسب ، ولا يقاربه شرف إذا تفاخر الناس بالنسب ، ولكن محمداً ﷺ خاطب بنى هاشم ، فقال لهم : يا بنى هاشم « لا يأتينى الناس بالأعمال وتأتونى بالأنساب » ولذلك ضمت العترة النبوية إلى ذلك النسب الطاهر العمل الصالح ، فكان نورهم بالعمل الصالح يسعى بين أيديهم .

وقد ولد زيد رضى الله عنه فى سنة ٨٠ من هجرة الرسول[1] ،ولم يذكر العلماء تاريخ مولده ، ولكن جل الروايات على أنه قتل شهيداً فى الميدان للدفاع عن الحق سنة ١٢٢ وأجمع المؤرخون على أن سنه يوم مقتله كانت لا تتجاوز الثانية والأربعين ، وبذلك يكون استشهاده وهو شاب مقبل على الحياة ، ولكن حب الحق دفعه إلى الثورة على الظلم . كما سنبين عند الكلام فى مقتله رضى الله عنه ، وإمه كانت أمة سندية أهداها إلى أبيه المختار الثقفى ، والهنود أهل تأمل وتفكر ،

(١) جاء فى مقدمة المجموع : « روى أنه لما ولد سنة ٧٥، بشر به على بن الحسين ، فأخذ المصحف فى فتحه ، ونظر فيه فخرج أول سطر إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم » فأطبقه وفتح الثانية فخرج « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء » فأطبقه ثم فتح فخرج « وفضل الله المجاهدين » فأطبقه ، وقال عزيت عن هذا المولود ، وإنه لمن الشهداء » وهذا يدل على أنه ولد سنة ٧٥ ، ولكن يكون على هذا عمره عند وفاته ٤٧ سنة ، وهذا خلاف ما أجمع عليه المؤرخون ، ولذا أخترنا ماذكرنا ..

وزهادة ، وبذلك التقى فى زيد نسب رفيع وعلم ونبل ، وذكاء على بن أبى طالب ، مع التأمل الهندى .

أبوه :

١٩ — وإذا كنا لا نستطيع التعريف الكامل بأمه ، فإنا نستطيع التعريف المقرب لأبيه ، وأبوه هو على زين العابدين بن الحسين رضى الله عنهما ، وهو الابن الذكر ، الذى بقى من أولاد الحسين رضى الله عنه ، فقد قتل أخ له فى المعركة الفاجرة التى شنها يزيد وعماله على الإمام الحسين بن الطاهرة فاطمة الزهراء .

ولم يحضر المعركة علىّ هذا ، لأنه كان مريضاً ، وقد كان فى الثالثة والعشرين من عمره أو يزيد على ذلك ، ولعل الله سبحانه وتعالى أبقاه من هذه السيوف الآثمة لتبقى ذرية الحسين الصلبة من بعده فى عقب على هذا ، ولقد هم عمال يزيد أن يقتلوه ، ولكن الله كف أيديهم عنه ، فقد ذهب بعد هذه المقتلة التى كانت فى أهل البيت إلى يزيد ، فحرضه بعض الفجرة على قتله ، ولكن نجاه الله ، ولقد جاء فى تاريخ أبى الفداء : « أشار بعض الفجرة على يزيد بقتله أيضاً ، فمنعه الله تعالى منه . ثم كان يزيد بعد ذلك يكرمه ويجلسه معه ، ولا يأكل إلا معه ، ثم بعثهم إلى المدينة ، وكان على بالمدينة محترماً معظما .

وأم علىّ هذا كانت من سبايا الفرس ، من أولاد كسرى ، وقد ذكر الزمخشرى فى كتابه ربيع الأبرار : « إن يزدجر كان له ثلاث بنات سُبين فى زمن عمر بن الخطاب ، فكانت إحداهن لعبد الله بن عمر فأولدها سالماً ، والأخرى لمحمد بن أبى بكر الصديق ، فأولدها القاسم ، والأخرى للحسين بن على فأولدها علياً زين العابدين » .

وإن الثلاثة كانوا من العلماء الأجلاء ذوى الفضل فى العلم والتقى .

وقد كان على بن الحسين دائم الحزن شديد البكاء ، لأنه عاش بعد أن قتل الأحبة من قومه وآله ، وقد قيل له فى ذلك ، فقال رضى الله عنه : « إن يعقوب

عليه السلام بكى حتى ابيضت عيناه على يوسف، ولم يعلم أنه مات، وإنى رأيت بضعة عشر من أهل بيتى يذبحون فى غداة يوم واحد، أفترون حزنهم يذهب من قلبى؟ » [1] .

٢٠ — وإن الحسرات التى أصابت نفسه عقب مقتل أسرته ترتب عليها ثلاثة أمور، كل واحد منها كان فيه خير وفير .

أولها — أنه لم تنزع نفسه إلى الاشتغال بالسياسة . لأنه رأى ما ترتب على ذلك فى أسرته ، بيد أنه مع ذلك لم يقر ظالماً فى ظلمه . وما كان يرضى عن حق يهدر ، ولكنه شغل نفسه بإسداء الخير ، ودرس الدين وكان يتخذ التقية من الحكام الظالمين ، ولذلك قال رضى الله عنه : « التارك للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كالنابذ كتاب الله تعالى وراء ظهره ، إلا أن يتقى منهم تقاة . وقد قيل له : « وما التقاة » قال : يخاف جباراً عنيداً أن يستطيل عليه أو أن يطغى » .

وثانيها — أنه انصرف إلى العلم والدراسة والفحص لأنه وجد فى ذلك غذاء قلبه وسلوان نفسه ، وصرفاً لها عن الهم الدائم ، والألم الواصب المستمر ، ولذلك طلب الحديث ، واتجه إليه ، وطلب الصالحين ، وأخذ عنهم وقد كان يطلب العلم من كل شخص سواء أكان رفيعاً فى أعين الناس أم كان غير رفيع ما دام عنده علم ينتفع به ، وقد روى أنه كان إذا دخل المسجد تخطى الناس حتى يجلس فى حلقة زيد بن أسلم ، فقال نافع بن جبير بن مطعم القرشى عاتباً : « غفر الله لك ، أنت سيد الناس تأتى تتخطى خلق الله وأهل العلم وقريش، حتى تجلس مع هذا العبد الأسود ، فقال له على بن الحسين ، إنما يجلس الرجل حيث ينتفع ، وإن العلم يطلب حيث كان » .

وقد روى أنه كان يسعى للالتقاء بسعيد بن جبير التابعى الذى كان مولى من الموالى ، فقيل له ما تصنع به ؟ قال : أريد أن أسأله عن أشياء ينفعنا الله بها ، ولا منقصة ، إنه ليس عندنا ما يرمينا به هؤلاء ..

الأمر الثالث : أنه من وسط صخرة الأحزان والآلام نبعت الرحمة ، ففاض قلبه بها ، فكان رحيما بالناس ، كثير الجود والسخاء ، فما علم أن على أحد ديناً ،

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ١٠٧ طبع السلفية .

وله به مودة إلا أدى عنه دينه ، ودخل على محمد بن أسامة بن زيد بن حارثة يعوده ، فوجده يبكى ، فقال ما يبكيك ، فقال على" دين . قال وكم هو ؟ قال خمسة عشر ألف دينار ، فقال زين العابدين هى على" .

وقد قال محمد بن إسحاق : « كان ناس بالمدينة يعيشون لا يدرون من أين يعيشون ومن يعطيهم ، فلما مات على بن الحسين فقدوا ذلك ، فعرفوا أنه هو الذى كان يأتيهم بالليل بما يأتيهم به ، ولما مات وجدوا فى ظهره وأكتافه أثر حمل الجراب إلى بيوت الأرامل والمساكين » .

ولقد كانت صدقاته كلها ليلا ، وكان يقول رضى الله عنه : « صدقة الليل تطفىء غضب الرب ، وتنير القلب والقبر ، وتكشف عن العبد ظلمة يوم القيامة » .

ولم تكن رحمة زين العابدين بالناس وبالمتصلين عطاء يعطى ، بل كانت مع ذلك سماحة وعفواً ، يعفو عن القريب وعن البعيد ، وعن ظلمه وأساء إليه ، نال منه ابن عمه حسن بن حسن وهو ساكت ، فلما كان الليل ذهب إلى منزل ابن عمه ، وقال له : يابن العم إن كنت صادقاً يغفر الله لى ، وإن كنت كاذباً يغفر الله لك ، والسلام عليك ، ثم رجع ، فلحق به ابن عمه فصالحه .

وتروى الأعاجيب عن رحمته وسماحته ، ومنها أن جارية كانت تحمل الإبريق وتسكب منه الماء ليتوضأ ، فوقع على وجهه وشجه ، فرفع رأسه إليها لائماً ، فقالت الجارية له : إن الله تعالى يقول : « والكاظمين الغيظ ، فقال : قد كظمت غيظى ، فقالت : والعافين عن الناس ، فقال : عفا الله عنك ، فقالت : والله يحب المحسنين ، قال : أنت حرة لوجه الله تعالى » .

٢١ — وقد كان رضى الله عنه لا يساير الذين يذمون الأئمة الراشدين ، ولم يعلم عنه رضى الله عنه أنه قال فى أبى بكر وعمر وعثمان إلا خيراً ، وكان يعتبر محبة المتشيعين لآل على" الذين يذمون أولئك الأئمة غير سائغة ، بل يعتبرها عاراً ، ولذا روى عنه أنه قال لبعض الشيعة : « أيها الناس أحبونا حب الإسلام ، فما برح

حبكم حتى صار علينا عاراً وحتى بغضتمونا إلى الناس » فهو فى هـذا الكلام القيم يدعو الذين يغالون فى المحبة إلى أن تكون محبتهم فى دائرة الإسلام وآدابه ، فلا يذموا العادلين الذين قربهم النبى ﷺ ، وكانوا منه بمنزلة الحواريين من عيسى ابن مريم عليه السلام .

ويروى أنه جلس إليه قوم من أهل العراق ، فذكروا أبا بكر وعمر فنالوا منهما ، ثم ابتدءوا فى عثمان ، فقال لهم رضى الله عنه : أخبرونا أأنتم من المهاجرين الأولين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله ؟ قالوا : لا . قال أفأنتم من الذين : « تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم » . قالوا : لا . فقال لهم أما أنتم فقد أقررتم على أنفسكم وشهدتم على أنفسكم أنكم لستم من هؤلاء ولا من هؤلاء وأنا أشهد أنكم لستم من الفرقة الثالثة الذين قال الله فيهم : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا » الآية ، فقوموا عنى لا بارك الله فيكم ، ولا قرب دوركم ، أنتم مستهزئون بالإسلام ، ولستم من أهله »[1] .

ولم تكن محبته لجده على كرم الله وجهه فيها مغالاة ، ولم تدفعه إلى أن ينحله من الأحوال ما لم يثبت من الدين عنده .

ولقد ادعى بعض الشيعة فى عهده أن علياً سيرجع ، فسئل فى ذلك على زين العابدين ، قال له قائل : « متى يبعث على ؟ فقال رضى الله عنه : « يبعث والله يوم القيامة وتهمه نفسه » .

٢٢ — بهذه الخلال السمحة الكريمة ، وبهذا الاعتدال فى التفكير والرأى ،

(١) البداية والنهاية ج ٩ ص ١٠٧ ، وقد رويت هـذه الرواية منسوبة إلى محمد الباقر بن على زين العابدين ، ولعل الواقعة تكررت فتكرر معها القول ، مرة مع الأب ومرة مع الابن .

وبهذه التقوى التى لا تعرف سوى الله — اشتهر على زين العابدين فأجله الناس وأحبوه ، حتى إنه كان إذا سار فى مزدحم أفسح الناس له الطريق .

ويروى من عدة طرق أن هشام بن عبد الملك حج قبل أن يتولى الخلافة ، فطاف بالبيت ، فلما أراد أن يستلم الحجر لم يتمكن حتى نصب له منبر فجلس عليه وسلم ، وأهل الشام حوله ، وبينما هو كذلك إذ أقبل على بن الحسين ، فلما دنا من الحجر ليستلم تنحى عنه الناس إجلالا له وهيبة واحتراماً ، وهو فى بزة حسنة ، وشكل مليح ، فقال هشام من هذا ؟ استنقاصاً له ، وكان الفرزدق الشاعر حاضراً ؟ فقال أنا أعرفه ، فقال هشام من هو ؟ فأنشد الشاعر الفحل تلك القصيدة :

هذا الذى تعرف البطحاء وطأته ... والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن خير عباد الله كلهم ... هذا التقى النقى الطاهر العلم
إذا رأته قريش قال قائلها ... إلى مكارم هذا ينتهى الكرم
ينمى إلى ذروة العز التى قصرت ... عن نيلها عرب الإسلام والعجم
يكاد يمسكه عرفان راحته ... ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم
يغضى حياء ويغضى من مهابته ... فما يكلم إلا حين يبتسم
بكفه خيزران ريحها عبق ... عن كف أروع فى عرنينه شمم
مشتقة من رسول الله نبعته ... طابت عناصرها والخيم والشيم
ينجاب نور الهدى من نور غرته ... كالشمس ينجاب من إشراقها الغيم
حمال أثقال أقوام إذا فدحوا ... حلو الشمائل تحلو عنده نعم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله ... بجده أنبياء الله قد ختموا
منْ جدُّه دان فضل الأنبياء له ... وفضل أمته دانت لها الأمم
عم البرية بالإحسان فانقشعت ... عنها الغواية والإملاق والظلم
كلتا يديه غياث عم نفعهما ... يستوكفان ولا يعروهما العدم

سهل الخليقة لا تخشى بوادره يزينه إثنتان الحلم والكرم

لا يخلف الوعد ، ميمون نقيبته رحب الفناء أريب حين يعتزم

من معشر حبهم دين وبغضهم كفر وقربهم منجى ومعتصم

يستدفع السوء والبلوى بحبهم ويستزاد به الإحسان والنعم

مقدم بعد ذكر الله ذكرهم فى كل حكم ومختوم به الكلم

إن عد أهل التقى كانوا أئمتهم أو قيل من خير أهل الأرض قيل هم

لا يستطيع جواد بعد غايتهم ولا يدانيهم قوم وإن كرموا

هم الغيوث إذا ما أزمة أزمت والأسد أسد الشرى والبأس محتدم

يأبى لهم أن يحل الذم ساحتهم خيم كرام ، وأيد بالندى هضم

لا ينقص العدم بسطاً من أكفهم سيان ذلك إن أثروا وإن عدموا

أى الخلائق ليست فى رقابهم لأولية هـذا أوله نعم

فليس قولك من هذا بضائره العرب تعرف من أنكرت والعجم

من يعرف الله يعرف أولية ذا فالدين من بيت هذا ناله الأمم

ولقد روت كتب التاريخ والسير والأدب هذه القصيدة منسوبة إلى الفرزدق الشاعر ، ولم يتشكك الرواة والمؤرخون فى نسبتها إلى الفرزدق ، وأكثر كتب الأدب لم تثر عجاجة شك حولها ، ولكن الأصفهانى بعد روايتها كاملة كما نقلنا ذكر أنها ليست من نفس الفرزدق ولا على منهاجه ، لأن الفرزدق كان منهاجه فى الشعر غير ذلك ، إذ كان يستوعر فى أسلوبه وألفاظه ، وخياله ، لأنه تخير منهاج شعراء البادية الجاهليين كامرئ القيس والأعشى وغيرهما ؛ ورجح الأصفهانى نسبتها إلى بعض شعراء آل البيت ولم يذكره .

وإنا لا نرى ذلك الشك سائغاً ، أو يتفق مع المنهاج السليم فى دراسة الروايات للأسباب الآتية :

أولها — تضافر الروايات كلها على نسبتها إلى الفرزدق ، وعدم محاولة الأصفهانى الطعن فى الرواية بتكذيب رواتها .

ثانيها — أنه لم يعين بالدليل الشاعر الذى تنسب إليه من بين شعراء آل البيت، ولا يصح أن يلغى نسب قصيدة لأبيها وقائلها ، ويتركها مجهولة النسب، أو ينسبها بغير حجة.

ثالثها — أن الشاعر الذى يستوعر قد يرق أحياناً على حسب المقام الذى يقول فيه ، فإذا كان الشاعر يصف البادية بآكامها وما فيها فإنه يستوعر كطبيعته وطبيعة الموضوع الذى يتصدى لوصفه ، وإذا كان الموضوع الذى يتكلم فيه وصفاً لأخلاق وشيم فإنه بلا ريب سيلين ، وإلا ما كان شاعراً مجيداً يتخير ما يناسب كل مقام من مقال .

وإن امرأ القيس الجاهلى رق شعره فى آخر حياته عند ما نزلت به النوازل ، ولسنا بمقام الرواية للأدب ، حتى ننقل لك وصفه لمرضه وما نزل به ، وكذلك الأعشى وكعب بن زهير عند ما مدحا النبى ﷺ رق شعرهما رقة تنفق مع شيم النبى ومكارمه ، فليست رقة الفرزدق فى هذه القصيدة بغريبة ، تستدعى الإنكار والشك .

ويجب هنا أن نقرر أن الفرزدق كان يميل ميلا شديداً إلى آل البيت ، وإن لم يكثر من الشعر فيهم اتقاء لأذى الأمويين ، والفرزدق هو الذى التقى بالحسين فى الطريق إلى العراق ، وحذره من الذهاب وقد سأله الحسين عن حالهم فقال له : « على الخبير سقطت ، قلوبهم معك ، وسيوفهم مع بنى أمية » .

ولقد نزل الأذى بالفرزدق بسبب هذه القصيدة ، فحبسه هشام أمداً بعسفان ، وهو مكان بين مكة والمدينة ، فأرسل إليه على بن الحسين رضى الله عنهما باثنى عشر ألف درهم فلم يقبلها ، وقال : « إنما قلت ما قلت لله عز وجل ونصرة للحق ، وقياماً بحق رسول الله ﷺ فى ذريته ، ولست أعتاض عن ذلك بشىء ، فأرسل إليه : « قد علم الله صدق نيتك فى ذلك ، وأقسمت عليك بالله لتقبلنها ، فتقبلها منه .

نشأة زيد

٢٣ — فى ظل هذه الدوحة الكريمة نشأ زيد وترعرع وتربى ، وإنه يلاحظ فى وسطه الذى نشأ فيه ثلاثة أمور كلها يؤدى إلى أعظم تهذيب ، وأكمل خلق ، وأعلى المكارم .

أول هذه الأمور — هو ذلك الشرف النسبى الذى لا يعلو إليه نسب فى العرب أو غير العرب ، فهم عترة النبى ﷺ ويجرى فى دمائهم دم النبى الطاهر ، وإن ذلك النسب يعلو بهم عن سفساف الأمور ، ويتجه بهم إلى معاليها وعظائمها .

وثانيها — أنهم أصيبوا بشدائد ومحن لا تتفق مع ما يستحقونه من تكريم ، فكانت تلك المحن سبباً فى أن يتطامنوا للناس من غير ذلة ، وأن يعطفوا ، وأن يكونوا رحماء بهم ، وإن أعاظم الرجال دائماً يلتقى فيهم شرف النسب وعزته ، مع صقل المحن وتجاربها ، وقد رأيت كيف دفعت الملمات علياً زين العابدين أبا زيد إلى ما كان فيه من رحمة ورفق بالناس ، وقد رأى زيد فى تربيته الأولى هذه المكارم وذلك السمو الروحى .

الأمر الثالث — اتجاه الأسرة إلى العلم ، فإن المحن وويلاتها جعلتهم يتجهون إلى أمر يكون فيه سلوان لهم عما هم فيه ، فلم يجدوا إلا العلم ملاذاً يلوذون به ، ولقد جربوا السياسة فلم يجدوها إلا عوجاء لا تستقيم ، فاتجهوا إلى العلم يستفرغون فيه كل قواهم ، وهم حفدة علىّ مدينة العلم ، وعترة النبى صاحب الرسالة الإلهية .

فإن اتجهوا إلى العلم ، فقد اتجهوا إلى المعين الذى جرى إليهم من أسلافهم ، وهم بيت النبوة وبيت العلم معاً ، ولذلك لانجد غرابة إذا وجدنا العلماء البارزين والأئمة المجتهدين فى ذلك البيت الكريم ، ففى عصر ذلك الشاب المهتدى كان يتلاقى فى هذا البيت أكثر من أئمة أربعة فى العلم والفقه ، بعضهم فى مثل سنه أو قريب ،

وبعضهم أكبر منه فنى عصر واحد ، كان فى البيت الإمام زين العابدين كبير الأسرة ، وابنه محمد الباقر الذى بقر العلم وشقه ، والذى كان يكبر زيداً ، وقد كان له أستاذاً بعد أبيه ، وكان فى البيت أيضاً جعفر بن محمد رضى الله عنهما ، وهو فى سن زيد ، وإن كان ابن أخيه ، وكان مع هؤلاء فى المدينة أيضاً عبد الله بن حسن ، وهو فى مثل سن زيد أيضاً ، وكل هؤلاء أئمة أخذ عنهم فقهاء العصر ، وأئمة الفقه ، فعن محمد الباقر أخذ أبو حنيفة ، وكتاب الآثار لأبى حنيفة فيه الروايات الكثيرة عنه وعن ابنه جعفر ، وأخذ أيضا عن عبد الله بن حسن ، وكانت له به صحبة . . . وهكذا .

روايته عن أبيه :

٢٤ — فى هذا البيت الذى يعد مهد العلم النبوى نشأ زيد وتكونت ميوله ومنازعه فى الحياة ، واتجاهاته ، ولعله كان من نعمة الله على العلم أن أبعد أولئك الأئمة عن السياسة وما فيها من مشاغل ـ إلى العلم ، وقد تلقى زيد علمه الأول فيه ، ولا شك أنه حفظ القرآن الكريم ، فإنه كان عتاد كل مؤمن وخصوصاً إذا كان يطلب فقه الدين ويطلب حقائقه ويتعمق فى دراسته ، وقد اتجه من بعد القرآن إلى الحديث يتلقاه عن أبيه وعن أخيه ، وأبوه قد روى عن كثيرين من آل البيت فقد روى عن على رضى الله عنه كثيراً والطريق إليه إما أن يكون من آل البيت أو من غير آل البيت ، وقد يكون الطريق إلى على كرم الله وجهه الحسين نفسه ، ومن ذلك حديث مجمع عليه فى الصحاح الستة ، وهو ما رواه على زين العابدين ابن الحسين عن أبيه عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : « أصبت بكرا (أى جملا) يوم بدر وأعطانى رسول الله ﷺ شارفا ، فأنختهما بباب رجل من الأنصار ، وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا (أى حطباً يعد من العطر) أستعين به على وليمة فاطمة ، ومعى رجل من بنى قينقاع ، وفى البيت حمزة بن عبد المطلب ، وقينة تغنيه ، فخرج حمزة بالسيف ، فجب أسنمتها ، وبقر خواصرهما وأخذ من

أكبادهما ، فرأيت منظراً عظيما . فأتيت النبي ﷺ ، فأخبرته ، فخرج يمشى ومعه زيد بن حارثة حتى وقف على حمزة ، فتغيظ عليه ، فرفع حمزة رأسه ، فقال : ألستم عبيد آبائى ! ! ، فرجع رسول الله ﷺ يمشى القهقرى » .

وواضح من سياق الحديث أن ما كان من حمزة إنما كان من الخمر ، وقد كان ذلك قبل أن ينزل النص القاطع بتحريمها ، ولهذه الحوادث وأشباهها كان عمر رضى الله عنه يضرع إلى ربه قائلا : « اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً » .

ومن روايته عن غير على رضى الله عنه وعن طريق آل البيت ما رواه بسند متصل بأسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال : « لا يرث المسلم الكافر » .

وأحياناً كان الإمام على زين العابدين يروى الحديث مرسلا لا يذكر فيه الصحابى الذى رواه ، وذلك لأنه فى عهد لم يكن التشدد فى وصل السند ثابتاً ، لقرب العهد من النبي ﷺ ، ولعدم فشو الكذب ، ولوجود الثقات الذين يطمأن لنقلهم ، ولا يسألون من أين جاءوا بهذا .

وقد ذكر المحدثون أنه روى مع من روى من آل البيت من ابن عباس وجابر ، ومروان ، وصفية أم المؤمنين ، وأم سلمة وغيرهم من الصحابة .

وقد روى عن على زين العابدين الزهرى رضى الله عنه ، وهو بحر العلم كما قال الإمام مالك رضى الله عنه ، فقد كان أوثق الناس نقلا وأدقهم علماً بما أثر عن الصحابة والتابعين الذين كانوا أكبر منه كسعيد بن المسيب ، ونافع مولى عبد الله بن عمر وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ومن ذلك ما رواه عبد الرازق عن ابن شهاب الزهرى عن على بن الحسين أن صفية (أم المؤمنين) رضى الله عنها جاءت إلى رسول الله ﷺ ليلا تزوره ، وهو معتكف بالمسجد ، فحدثته ثم قامت فقام معها ، فمر رجلان من الأنصار ، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا ، فقال رسول الله ﷺ : « على رسلكما ، إنها صفية بنت حيى » فقالا سبحان الله يا رسول الله ، فقال عليه السلام « إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم ، وإنى خشيت أن يقذف فى قلوبكما شيئاً »

٢٥ — وهكذا نرى أن الإمام زين العابدين كان محدثاً ، وقد أخذ ابنه عنه علم الحديث ، كما أخذ عن غيره ، وقد أخذ عن أبيه أيضاً الفقه كما أخذ عنه الحديث ، وقد كان زين العابدين فقيها ، كما كان محدثاً ، وكان ذا إحاطة فيما يدرسه من مسائل فى الفقه وكان له شبه بجده على بن أبى طالب كرم الله وجهه فى قدرته على الإحاطة بالمسألة الفقهية من كل جوانبها ، والتفريع عليها. وقد كان ابن شهاب الزهرى يتلقى عنه الفقه ، كما أخذ عنه الحديث ، وقد روى سفيان بن عيينة عن ابن شهاب الزهرى أنه قال : « دخلنا على الحسين بن على . فقال فيم كنتم ؟ قلت : تذاكرنا الصوم فأجمع رأيى ورأى أصحابى على أنه ليس من الصوم شىء واجب إلا شهر رمضان ، فقال يا زهرى ليس كما قلتم ، الصوم على أربعين وجهاً ، عشرة منها واجبة ، كوجوب شهر رمضان ، وعشرة منها حرام ، وأربع عشرة خصلة منها صاحبها بالخيار ، إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وصوم النذر واجب ، وصوم الاعتكاف واجب قال الزهرى قلت : فسرهن يابن رسول الله . قال : أما الواجب فصوم شهر رمضان ، وصيام شهرين متتابعين — يعنى فى قتل الخطأ لمن لم يجد العتق قال تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله» إلى قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وكان الله عليما حكيما » وصيام ثلاثة فى كفارة اليمين لمن لم يجد الإطعام . قال الله عز وجل : « ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم » وصيام حلق الرأس . قال الله عز وجل : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وصوم دم المتعة لمن لم يجد الهدى . قال الله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج ، وسبعة إذا رجعتم ، تلك عشرة كاملة » وصوم جزاء الصيد ، قال الله عز وجل : « ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة ، أو كفارة ذلك طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره » وإنما يقوم ذلك الصيد بقيمته ثم يقضى الثمن على الحنطة . وأما الذى صاحبه بالخيار فصوم يوم الاثنين والخميس ، وصوم

ستة أيام من شوال بعد رمضان ، ويوم عرفة ، ويوم عاشوراء ، كل ذلك صاحبه بالخيار ، إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما صوم الإذن ، فالمرأة لا تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها ، وكذلك العبد والأمة ، وأما صوم الحرام ، فصوم يوم الفطر ، ويوم الأضحى ، وأيام التشريق ، ويوم الشك نهينا أن نصومه كرمضان ، وصوم يوم الوصال ، وصوم الصمت حرام ، وصوم نذر المعصية حرام ، وصوم الدهر حرام ، والضيف لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه . قال رسول الله ﷺ : « من نزل على قوم ، فلا يصومن تطوعاً إلا بإذنهم » ويؤمر الصبي بالصوم ، إذا لم يراهق تأنيساً ، وليس بفرض ، وكذلك من أفطر ليلة من أول النهار ، ثم وجد قوة فى بدنه أمر بالإمساك ، وذلك تأديب من الله عز وجل وليس بفرض ، وكذلك المسافر إذا أكل من أول النهار ثم قدم أمر بالإمساك ، وأما صوم الإباحة فمن أكل أو شرب ناسياً من غير عمد ، فقد أبيح له ذلك وأجزأه الله عن صومه ، وأما صوم المريض وصوم المسافر ، فإن العامة اختلفت فيه فقال بعضهم يصوم ، وقال قوم لا يصوم ، وقال قوم إن شاء صام ، وإن شاء أفطر ، وأما نحن فنقول : يفطر فى الحالين جميعاً ، فإن صام فى السفر والمرض فعليه القضاء ، قال الله عز وجل : « فعدة من أيام أخر » [1] .

٢٦ — تلقى إذن زيد فى نشأته الأولى الفقه عن أبيه فقد كان فقيها واسع العلم والمعرفة ، وكان يأخذ بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله ﷺ ، وكان راوية للحديث تلقى عنه العلماء فقه الحديث . وكان يجتهد برأيه ، ولسنا فى مقام من يبين نوع اجتهاده بالرأى ، لأن وجوه الرأى فى ذلك العصر لم تكن تميزت ، ومناهج الاستنباط لم تكن قد أحصيت ودونت ، ولكن بمراجعة هذه المسائل التى سردناها فى الصيام يتبين أنه كان يدرس الآراء فى كل الاتجاهات خصوصاً آراء الذين عاصروه فى العراق أو فى المدينة ، وإن هذا يدل على قربه فى فقهه من فقه التابعين

(١) المسألة كلها مدونة ، فى حلية الأولياء جـ ٣ ص ١٤٢ .

الذين عاصروه كسعيد بن المسيب ونافع ، وكان حريصاً على أن يأخذ من بعضهم كسعيد بن جبير ، وقد رأيت فى تاريخ حياته ، كيف كان يتخطى الرقاب حتى يجلس قريباً من حلقة زيد بن أسلم .

كان هذا هو الأستاذ الأول الذى تلقى عليه الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد تلقى عنه حديثاً أخذه عن الثقات ، وتلقى عليه فقهاً نقياً مستقيم التفكير محيطاً ، وإذا كان قد لزم أباه ذلك أمداً ، فإنه بمقدار ذلك الأمد تكون استفادته ، ولكن أباه قد مات وسن زيد لم تتجاوز الرابعة عشر ، فقد توفى زين العابدين ، فى سنة ٩٤ من هجرة النبى ﷺ ، وإذا كان زيد قد ولد فى سنة ٨٠ كما نرجح فإنه يكون حين توفى أبوه قد أوفى على الرابعة عشرة ، وتلك سن تتفتح فيها المدارك ، وتعى وتحفظ وهى كافية لأخذ الكثير ، وخصوصاً عند من يكون فى مثل همة زيد وتفرغه ، وانصرافه لطلب الحقائق .

٢٧ — وإذا كان أبوه قد تركه يافعاً ، فإن أخاه محمد الباقر قد خلف أباه فى إمامة العلم والفقه والحديث ، وكانت له مثل أخلاقه ومثل ورعه ، ومثله فى احترامه لسلف هذه الأمة ، وخصوصاً أبا بكر وعمر رضى الله عنهما ، يروى عروة ابن عبد الله : « سألت أبا جعفر محمد بن على عن حلية السيف ، فقال : « لا بأس بها ، قد حلى أبو بكر الصديق سيفه ، قال : قلت وتقول الصديق ؟ قال فوثب وثبة واستقبل القبلة ثم قال : نعم الصديق ، نعم الصديق ، فمن لم يقل الصديق فلا صدق الله له قولا فى الدنيا والآخرة » وقال لأحد المتشيعين ، وهو جابر الجعفى : يا جابر ، بلغنى أن قوما بالعراق يزعمون أنهم يحبوننا ، ويتناولون أبا بكر وعمر ، ويزعمون أنى أمرتهم بذلك ، فأبلغهم عنى أنى إلى الله منهم برىء ، والذى نفس محمد بيده (يعنى نفسه) لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم ، لا نالتنى شفاعة محمد ﷺ ، إن لم أكن أستغفر لهما ، وأترحم عليهما ، إن أعداء الله لغافلون عن فضلهما وسابقتهما ، فأبلغهم أنى برىء منهم ، وممن تبرأ من أبى بكر وعمر رضى الله

عنهما ، وقال « من لم يعرف فضل أبى بكر وعمر فقد جهل السنة ، وقال فى قوله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » وفسر الذين آمنوا فقال هم أصحاب محمد ، فقال له جابر الجعفى : « يقولون هو على » قال : « على من أصحاب محمد »[1] !

وإن هذه الأخبار التى يرويها الثقات ويجمع عليها المؤرخون وكتاب السير ، إلا من انحرفوا عن الجادة — تدل على أن ذلك الإمام الجليل قد ابتدأ يمس السياسة عن بعد ، فقد صار له أتباع يتلقون عنه أوامر ، ويتزيدون عليها أقوالا ، وينكر سقيمها ، ويصوب صحيحها ، وبذلك يكون آل البيت قد خرجوا عن العزلة التى التزمها ، وشدد فى التزامها كبيرهم فى عصره على زين العابدين وذلك لأن الصدمة التى أصابتهم بمقتل الحسين كانت عنيفة ، بل إنها كانت عنيفة فى قلوب المسلمين أجمعين إلا من طمس الله على بصيرته ، فكان عنف الصدمة باعثاً للصمت العميق ، وشغل الوقت بالعلم والانصراف للعبادة ، وسنتكلم عن ذلك باستفاضة فى عصر زيد رضى الله عنه .

ولقد كانت وفاة زين العابدين بعد أن اكتمل محمد الباقر ، وصار رجلا سوياً له ابن من سن زيد ، وهو جعفر الصادق رضى الله عنه ، وبعد أن صار فى العلم إماماً يتبع ويقصد إليه أمثال أبى حنيفة ، ولقد أخذ عنه زيد بعد أبيه ، فقد كمل الرواية عن أبيه إذ لم يكن معقولا أن يكون فى هذه السن المبكرة قد أخذ عن أبيه كل ما تلقاه من حديث ، وقد كان زين العابدين حريصاً على أن يتلقى أحاديث النبى ﷺ من كل التابعين الذين التقى بهم ، فكان هو رواية للحديث ، ولقنه أبناءه ، وقد ناله كاملا محمد ، وناله من الأب والابن الأكبر — الشاب زيد رضى الله عن الجميع .

وكما أخذ عن أخيه محمد حديث أبيه وغيره أخذ عنه الفقه ، فقد كان محمد

(١) تاريخ أبى الفداء ج ٩ ص ٣١١ .

فقيهاً يؤخذ عنه ، وينتقد الآراء ويفحصها ، وينقد كبار الفقهاء ويقدمون حساباً لآرائهم إن بلغه عنهم مخالفة .

يروى أن أبا حنيفة التقى فى المدينة بمحمد الباقر ، فلما رآه قال الباقر رضى الله عنه : « أنت الذى حولت دين جدى وأحاديثه بالقياس ، فقال أبو حنيفة : معاذ الله ، فقال محمد : بل حولته ، فقال أبو حنيفة : اجلس مكانك كما يحق لك حتى أجلس كما يحق لى ، فإن لك عندى حرمة ، كحرمة جدك ﷺ فى حياته على أصحابه ، فجلس ثم جثا أبو حنيفة بين يديه ، ثم قال إنى سائلك عن ثلاث كلمات ، فأجبنى : الرجل أضعف أم المرأة ، فقال محمد : المرأة ، فقال أبو حنيفة : كم سهم المرأة ؟ فقال الإمام للرجل سهمان ، وللمرأة سهم ، فقال أبو حنيفة : هذا قول جدك ، ولو حولت دين جدك لكان ينبغى فى القياس أن يكون للرجل سهم ، وللمرأة سهمان ، لأن المرأة أضعف من الرجل ، قال أبو حنيفة : الصلاة أفضل أم الصوم ، فقال الإمام : الصلاة أفضل ، فقال هذا قول جدك ، ولو حولت قول جدك لكان القياس أن المرأة إذا طهرت من الحيض أمرتها أن تقضى الصلاة ولا تقضى الصوم . ثم قال : البول أنجس أم النطفة ؟ قال : البول أنجس ، قال : فلو كنت حولت دين جدك بالقياس لكنت أمرت أن يغتسل من البول ، ويتوضأ من النطفة ، ولكن معاذ الله أن أحول دين جدك بالقياس ، فقام محمد فعانقه[1] » .

وإذا كان الباقر له هذه المنزلة الفقهية والاجتماعية التى جعلته يحاسب الفقهاء على آرائهم ، ويحاكمهم عليها ، فقد كان لأخيه الأستاذ بعد أبيه .

٢٨ — وفى البيت كان عالم فاضل جليل لاقاه العلماء بالتقدير ، والعامة بالإجلال ، والأمراء بالإكرام ، ذلك هو عبدالله بن الحسن بن الحسن ، ابن ابن عم زين العابدين ، وفى طبقة - أولاده ، فقد كان محدثاً ثقة صدوقاً ، روى عن التابعين

---

(١) مناقب أبى حنيفة لابن البزازى ، والمناقب للمكى .

وعن ابن عم أبيه على زين العابدين ، وروى عنه جمع من المحدثين ، منهم سفيان الثورى ، ومالك رضى الله عنه ، وكان معظما عند العلماء ، وكان عابداً زاهداً ، وفد على عمر بن عبد العزيز فى خلافته فأكرمه ، ووفد على السفاح فى أول عهد العباسية ، فعظمه ، وأعطاه ألف ألف درهم ، وتتلمذ عليه أبو حنيفة ، وكانت له به مودة خاصة ، وقد توفى عبد الله فى محبس أبى جعفر المنصور سنة ١٤٥ ، بالغاً من السن خمساً وسبعين سنة ، إذ قد ولد سنة ٧٠ .

استقلاله العلمى :

٢٩ — تخرج زيد فى تلك المدرسة النبوية بالمدينة ، إذ أن أولئك الأجلاء بعد أن امتحنهم الله تعالى ذلك الامتحان الشديد فى السياسة ، وفتك بكبرائهم الغدر وسوء الجند ، وظلم الحكام — اعتزلوا كل شىء إلا علم الإسلام والتفقه فيه ورواية الحديث ، فزاد قدرهم ، وعظم نفعهم ، وقد كان زيد هو وجعفر الصادق ابن أخيه أصغر هؤلاء سناً ، فاقتبس منهم الكثير .

ولكنه لم يلتزم البقاء فى المدينة بعد أن نضج ، وقد ثبت أنه ذهب إلى البصرة ، والتقى بعلمائها ، وقد قال الشهرستانى فى الملل والنحل إنه تتلمذ لواصل بن عطاء ، وأخذ عنه الاعتزال ، فقد قال فى زيد رضى الله عنه : « أراد أن يحصل الأصول والفروع ، حتى يتحلى بالعلم ، فتتلمذ فى الأصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة مع اعتقاد واصل بأن جده على بن أبى طالب فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ما كان على يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه ، فاقتبس منه الاعتزال »[1] .

وإن هذا الخبر فيه ما يدل على أمور ثلاثة :

أولها — أنه التقى بواصل ابن عطاء ، وتتلمذ عليه ، أو اقتبس منه ، وأن

---

(١) الملل والنحل ص ٢٠٨ على هامش الفصل جـ ٢ .

الذى دفع زيداً إلى لقائه والدراسة عليه هو رغبته فى أنه يحصل الأصول مع الفروع ، وقد حصل علم الفروع فى المدينة ، وبقى أن يحصـــل علم الأصول فى البصرة ، لأن البصرة كانت مهد الفرق الإسلامية ، وأبو حنيفة عند ما كان يدرس علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ليجادل ويناقش ، حتى إنه ليذكر أنه ذهب إليها نحو اثنتين وعشرين مرة .

ثانيها — أنه أخذ عن واصل مع أنه كان يعلن أن جده علىّ بن أبى طالب فى قتاله مع أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ومع معاوية - ما ثبت أنه على الحق بيقين ، وأن فريقاً من الناس قد اعتزلوا الفريقين ، وأنهم الذين سموا المعتزلة ، وهذا يدل على الاستقلال الفكرى عند زيد بن على .

وثالث الأمور التى يدل عليها أن زيداً بعد أن اكتمل غادر المدينة وأخذ يتلقى العلم من أى مكان ، ومن أى شخص كان ، وذلك شأن طالب العلم ، فهو كطالب الجواهر لا يتقيد بمكان ، ولا يتقيد بغواص واحد يهديه إليها ، ويدله عليها .

٣٠ — ولكن أيصح أن نقول إن زيداً تتلمذ على واصل فى هذه المرحلة ؟ إن الرجلين كانا فى سن واحدة ، فقد ولد كلاهما فى سنة ٨٠ من الهجرة النبوية أو قريباً من ذلك ، ويظهر أنهما عند ما التقيا كان زيد فى سنّ قد نضجت ، لأن واصلا لا يمكن أن يكون فى مقام من يدرس مستقلا إلا إذا كان فى سن ناضجة .

ولهذا نرى أن التقاء زيد رضى الله عنه بواصل بن عطاء كان التقاء مذاكرة علمية ، وليس التقاء تلميذ يتلقى عن أستاذ فإن السن متقاربة ، وزيد كان ناضجاً ، فهو قد أراد أن يعرف النواحى المختلفة حول أصول العقائد ، كما تلقى فروع الأحكام عن أسرته ، وفى المدنية مهد علم الفروع .

وزيد عندما اعتزم العلم بأصول العقائد عند الفرق المختلفة كان موفقاً إذ اختار البصرة ،

فإن البصرة كانت موطن الفرق المختلفة حول العقيدة الإسلامية ، فكان فيها طائفة من الشيعة مستترة ، وفيها المعتزلة ، وفيها القدرية ، وفيها الجهمية ، وفيها كل الذين تكلموا فى صفات الذات العلية ، فمن أراد علم العقائد للفرق المختلفة فليقصد إليها ، ولذلك عندما كان أبو حنيفة فى صدر حياته متجهاً إلى علم الكلام كان يذهب إلى البصرة ويجادل فقهاءها — حتى لقد روى أنه ذهب إلى البصرة نحو اثنتين وعشرين مرة للمناظرة فى علم العقائد كما ذكرنا ، وإنه بذلك ليذكر أنه بلغ شأواً يشار إليه فيه بالأصابع ، ولكنه عدل من بعد إلى الفقه وانصرف إليه .

وقبل رحلة زيد إلى البصرة أيسوغ لنا أن نقول إنه ما كان من قبل على علم بأصول المعتزلة ؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال يتوجب علينا أن نرجع إلى علماء آل البيت قبل زيد أو الذين عاصروه ، وهنا نجد من الأخبار ما يذكر أن علماء آل البيت تكلموا فى العقائد ، وكانوا قريبين مما قاله واصل بن عطاء ، بل إنا نجد من يقول إن واصلا تلقى عقيدة الاعتزال عن آل البيت فقد كانوا على علم به ، وخصوصاً محمد ابن الحنفية ، ابن على رضى الله عنهما ، فقد كان عالماً غواصا فى العلوم ، وقد قال فيه الشهرستانى فى الملل والنحل :

« كان كثير العلم غزير المعرفة ، وقاد الفكر ، مصيب الخواطر ، قد أخبره أمير المؤمنين (أى على) عن أحوال الملاحم ، وأطلعه على مدارج المعالم ، قد اختار العزلة ، وآثر الخمول على الشهرة »(١) .

وقد ذكر المرتضى فى كتاب المنية والأمل عند بيان طبقات المعتزلة أن الطبقات الأولى كانوا من آل البيت ، فعلى زين العابدين وابنه الباقر ، والحسن والحسين من قبلهما ، ومحمد بن الحنفية أخوهما ، كانوا من المعتزلة :

وليس عندنا ما يكذب هذا ، بل عندنا ما يزكيه ، فإن مذهب المعتزلة هو فى الجملة مذهب الزيدية فى العقائد ، ومذهب الاثنا عشرية فى الجملة ، ويغلب على الظن لذلك أن هذا كان

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١٩٩ هامش الفصل لابن حزم .

مذهب السلف من آل البيت ، إذا كانوا قد خاضوا فى أصول الاعتقاد ، ودخلوا فى هذه الحومة .

ومن المؤكد أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد خاض فى هذا خوضاً .

وإذا لم يوجد ما ينفى أن آل البيت تكلموا فى العقائد على النحو الذى تكلم به واصل بن عطاء أو ما يقاربه ، فإنه لا بد أن نفرض أن زيداً عندما ذهب إلى البصرة ما كان خالى الوفاض من علم العقائد ، بل كان على علم بها ، وما كان لقاؤه بواصل بن عطاء كبير المعتزلة بالبصرة إلا لقاء مذاكرة ، وليس لقاء تلقى علم لم يكن به عهد من قبل .

٣١ — تلقى زيد من العلم ما يتلقاه مثله ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه لمن سأله عمن تلقى علمه . فقال : «كنت فى معدن العلم ، ولزمت فقيهاً من فقهائهم»[1] .

وإن ذلك ثابت بالنسبة لزيد رضى الله عنه ، فقد كان فى معدن علم الإسلام ومنزل الوحى ، وموطن الشريعة الإسلامية الذى فيه نزلت ، وفيه طبقت ، وعمل بها الصحابة ، وتوارث أهلها أعمال السلف الصالح ، تلك هى المدينة ، التى كانت موطن الإسلام ، وموطن أهل الزهادة والمعرفة ، ومن انقطعوا عن عوجاء السياسية وما فيها ، ولزم فيها أباه أولا . ثم أخاه ثانياً — وفى المدينة تلقى علم الفروع والحديث ، وحفظ القرآن ، وعلم قراءاته ، وكان من أعلم عصره بقراءات القرآن ، وأكثرهم فهماً وإدراكا لمراميه وغاياته التى يجب أن يتلقاها كل مؤمن بالله ، طالب للحق ، وعلم ما فيها أيضاً من أقوال العلماء فى أصول العقائد .

ولكنه لم يكتفه بما تلقاه فى المدينة ، بل خرج منها إلى العراق ، وهنالك فى البصرة التقى بالفرق المختلفة ، وذاكر أهلها وعلم منها أحوالها ، ودرس فى هذه الأثناء العراق ومافيه ، درس العراق الذى قتل فيه جده الحسين غدراً وظلماً ، وقتل فيه جده على من قبل غيلة ، وبذلك ازداد علماً ، علم الناس ، وعلم الحقائق الإسلامية ، وفى العراق كان قد شب عن الطوق ، وخرج من مرتبة الطالب للعلم إلى مرتبة المتبوع فيه .

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ٣٣٣ .

زيد فى ميدان العمل

٣٢ — خرج السيف المصقول من غمده ، وتقدم لميدان العمل فى السياسة التى كانت الشقة الحرام على أبيه ، إذ قد تحاماها ، وامتنع عن الخوض فيها ، ولم يتجه إليها أخوه الذى خلف أباه فى القيام على شئونه ، وهو محمد الباقر ، بل التزم المدينة ، وهنا يتساءل القارىء ،أدخل زيد فى السياسةالعملية مختاراً ، أم أنه اضطر إليها اضطراراً ، إذ أحرج فى كرامته ، وأحس بأنه نيل من عزته وهو من سلالة الصناديد الأبطال الذين لم يرادوا على الذل ، ولم يرضوا بالظلم ، فهو من سلالة فارس الإسلام على بن أبى طالب ، وحسبه ذلك وكفى .

لكى نجيب عن ذلك السؤال لابد أن نتتبع الحوادث ، فهى التى تهدينا إلى الإجابة عن ذلك السؤال إجابة صحيحة وهى التى تكشف لنا المعمى من هذه القضية .

٣٣ — كانت الحوادث تجر آل البيت إلى الكلام فى السياسة مع الرغبة الملحة فى اعتزالها ، فقد ظهر فى البلاد الإسلامية طوائف قد انحرفت ، وكانت تدعى أنها تتكلم باسم آل البيت ، وقد رأيت كيف كانوا يلعنون أبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

ولما علم بأمرهم على زين العابدين نفى عن نفسه ذلك القول ، ولما حضروا مجلسه ، وسمع قولهم طردهم من المجلس وقد كان ابنه محمد الباقر رضى الله عنه يعلم مثل تلك الأقوال عن بعض أهل العراق فينفى ذلك عن آل البيت ويبالغ فى نفيه .

وقد كان آل البيت على حق فى هذا النفى ، لأن زعماء المتشيعين كانوا يدعون أنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة الذين كانوا زاهدين فى السياسة منصرفين إلى العلم انصرافاً تاماً مطلقاً ، فادعى بيان بن سمعان التميمى المتوفى سنة ١١٩ هـ الذى كان يدعو إلى آراء منحرفة أنه كان يحكى آراء أبى هاشم بن محمد بن على ، ولما علم بحاله أبو هاشم كذبه ، وأعلن البراءة منه ومن أقواله ، والمغيرة بن سعيد المتوفى

سنة ١١٩ الذى كان يدعو إلى مثل ما يدعو إليه بيان كان يكذب على محمد الباقر ابن على زين العابدين ، حتى اضطر إلى إعلان البراءة مما يقوله وينسبه إليه .

ولقد كان الادعاء بأنهم يتكلمون باسم أولئك الأئمة ثم انحرافهم ، ثم نفى ذلك الانحراف مدعاة لأن يتظنن بنو أمية فى أمر أئمة آل البيت وقد كان هذا التظنن تبدده قوة الأمويين ، وعدم ظهور حركات إيجابية ، وإقامة آل البيت بالمدينة لا يخرجون منها ، ولا يتجاوزون الحرمين بها ، إلا إذا طلبهم أحد من بنى أمية فى دمشق ، فإنهم يذهبون ثم يعودون إلى محراب العلم الذى التزموه .

٣٤ — ولكن كل قوة لا تستمد من الحق والمعونة الإلهية مآلها إلى ضعف ثم إلى زوال ، فلما أخذت الدولة الاموية فى الضعف بعد عهد الوليد بن عبد الملك ، وسليمان وعمر بن عبد العزيز ، أخذ الظنن بأئمة آل البيت يقوى ويشتد ، إذ لا قوة تبدده ، وخصوصاً أنه قد ابتدأت الدعوة إلى تغيير الخلافة الأموية ، تنمو وتزيد ، وقد ظهرت فى خراسان بدعاة أقوياء ، وقد أشار إليها المؤرخون فى حوادث سنة ١٠٢ هـ ، ولعلها ابتدأت قبل ذلك ، وقد ابتدأت دعوة هاشمية غير واضحة ، وكان المفهوم أنها علوية بل لقد قالوا إنها علوية ، ولما انتقلت إلى العباسية ذكروا أنها بوصية من إمام العلويين ، وقد قالوا إنه أبو هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية ، فقد كانت له الإمامة وأوصى بها إلى محمد بن على بن عبد الله ابن عباس .

وقد ابتدأت فى العراق ، وانتقل الدعاة من العراق إلى خراسان ، وقد ابتدءوا كتجار يبثون دعوتهم ، فقد جاء فى تاريخ الكامل لابن الأثير ما نصه : « فى هذه السنة (أى سنة ١٠٢) وجه ميسرة (أى داعى الهاشميين) رسله من العراق إلى خراسان . فظهر أمر الدعاة بها » وقد ترامت أخبار هؤلاء الدعاة إلى والى خراسان فدعاهم ، فقال من أنتم ! قالوا : ناس من التجار . قال فما هذا الذى يحكى عنكم ؟ قالوا لا ندرى . قال جئتم دعاة . قالوا إن لنا فى أنفسنا وتجارتنا شغلا عن هذا ؟ فقال من يعرف هؤلاء ؟ فجاء ناس من خراسان أكثرهم من ربيعة

واليمن ، فقالوا نحن نعرفهم . وهم علينا إن أتاك منهم شيء تكرهه فخلى سبيلهم [1] » .

وهذا الخبر يدل على أن الدعوة للدولة الهاشمية قد ابتدأت سراً فى العراق ثم كان انتقالها إلى خراسان سنة ١٠٢ .ولقد ادعى بعض المؤرخين أنها ابتدأت من وقت عنفوان الحجاج بن يوسف الثقفى طاغية الحكم الاموى فى العراق ، فإن الشدة دفعت الى الكتمان . وفى أكنان السر تفرخ الدعوات ، وتدبر الانقلابات .

وقد أخذت الدعوة العباسية أو بعبارة أعم الدعوة الهاشمية تسمو وتزيد فى عهد هشام بن عبد الملك . وقد كان قوياً من أقوى ملوك بنى أمية . وأشدهم شكيمة ، وقد ولى أمداً طويلا نحوا من عشرين سنة — من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٥ هـ .

والاخبار تأتيه بالدعوة الهاشمية من خراسان ، وهو يرقبها ببصر حديد ، ويأمر ولاته بأخذهم بشدة . لكيلا تفرخ الدعوة وتنتج ثمراتها ، وقد اشتدت الحركة ونمت فى خفاء وكان لها مظهر تظهر به ، حتى أنه بلغ من قوتها أن كان يرسل محمد بن على بن عبد الله بن عباس ولاة من قبله على هؤلاء يستخفون ولا يظهرون إلا اذا كان فى الظهور مايفيد الدعوة ، وكل هذا حول سنة ١٢٠ وما بعدها.

وما كانت عين هشام لتغفل عن كل هذا ، وهو يعالج ما يظهر بالسيف ، وما يختفى يعالجه بمحاولة الكشف . وفوق هذه الدعوة الهاشمية التى يناصرها العلويون ، كانت دعوة العلويين الصريحة فى العراق قوية شديدة حتى إن خالد بن عبد الله القسرى ليعلم بالدعوات الجريئة التى يدعو إليها بيان بن سمعان ، والمغيرة بن سعيد فيقتلهما ، وقد علمت ما كان بينهما وبين أبى هاشم ، ومحمد الباقر من بعده .

٣٥ — كان هشام القوى ينظر إلى العلويين نظرة الحريص المستيقظ ، والعدو المتربص ، عرف حب الناس لهم . وتأثيرهم فيهم من وقت أن رأى عليا زين العابدين

---

(١) الكامل جـ ٥ ص ٣٨ .

فى الطواف بالكعبة ، والجماهير تنشق صفوفاً ليمر ويستلم الحجر الاسود ، وهو لا يستطيع مع أنه من بيت الإمارة ، وإن لم يكن فى ذلك الوقت أميرا للمؤمنين . ولكن كان يلقى الاطمئنان فى قلبه أنهم مقيمون فى المدينة تحت عين ولاته وبصرهم ، وكأنهم فى محبس ، أو فى إقامة محدودة قد حدوها هم لأنفسهم وارتضى الحكام ذلك لهم ولأنفسهم .

وكانت الأمور تسير فى مجراها لولا أن شاباً من أقوى شبابهم قد أخذ يجوس خلال الديار باحثاً منقباً دارساً . ولقد ذهب إلى العراق الذى تقيم فيه شيعة آل البيت ، ومنه تحرج الدعوة الهاشمية إلى خراسان ، وقد استترت بالعلويين ، ولم تنكشف على حقيقتها إلا بعد أن أخذوا صولجان الحكم ، وجلسوا على عرش الدولة الإسلامية ، أو هيئت السبل لهذا الجلوس .

ذلك الشاب الذى أخذ ينتقل من المدينة إلى العراق ، أو يتردد بينهما هو زيد ابن على زين العابدين ، عندئذ ذهب الاطمئنان من قلب هشام بن عبد الملك ، وحل محله القلق والاضطراب من جهته ، وهو اليقظ المحترس الذى يسبق ما يخشاه بالعلاج ، أو الوقاية منه ، فهو فى كل أحواله يحتال للأمر قبل وقوعه .

إحراج زيد :

٣٦ — أخذ هشام يعالج الأمر الذى ظهر بين يديه ، وقد ترك لولاته بخراسان علاج ما تحت أيديهم ، وهم جميعاً ثقته وبطانته ، ويقدمون طاعته فى كل ما يفعلون ، ولا يقدمون شيئاً عليها .

ولا سبيل له على زيد ما دام لم نظهر منه خروج ، ولا ميل إلى الفتنة ، ولكنه قام بنفسه أنه يغذى هذه الفتن ، ولهذا اتجه إلى إحراجه ، ويظهر أنه ما اختصه من آل بيته بالإحراج ، وبين أيدينا فى كتب التاريخ أخبار تكشف لنا عن إحراج زيد ، وبعض الظاهرين من آل على ، والاتجاه إلى التشنيع على آل البيت فى الجملة وإثارة القالة فيهم فى المدينة ، ولنذكر من هذه الأخبار اثنين :

أولها — ما ذكره ابن الأثير فى الكامل أن زيداً كان بينه وبين جعفر

ابن الحسن بن الحسن خلاف على نظارة أوقاف على كرم الله وجهه ـ بالمدينة ،وكان الخلاف غير شديد بينهما ، ثم انتقل الخلاف من بعد وفاة جعفر إلى أخيه عبد الله ابن الحسن بن الحسن ، فانتهز خالد بن عبد الملك بن الحارث والى المدينة من قبل هشام وقد تولى الفصل فى هذا الخلاف ـ هذه الفرصة ليزيد النزاع احتداماً ، وترى المدينة الشتائم يتبادلها أئمة آل البيت ، واندفع عبد الله بن الحسن وقال لزيد فى الخصومة : « يابن السندية ، فضحك زيد ، وقال : قد كان إسماعيل لأمة ، ومع ذلك صبرت بعد وفاة سيدها . إذ لم يصبر غيرها — يعنى فاطمة ابنة الحسين أم عبد الله ، فإنها تزوجت بعد أبى عبد الله الحسن بن الحسن ، ثم ندم ، واستحيا من فاطمة وهى عمته فلم يدخل عليها زماناً ، فأرسلت إليه يابن أخى : إنى أعلم أن أمك عندك كأم عبد الله عنده ، وقالت لابنها عبد الله : بئسما قلت لأم زيد أما والله لنعم دخيلة القوم كانت » . والحاكم الذى يريد النزاع مستمراً أرسل إليهما يقول لهما اغدوا علينا فلست بعبد الملك إن لم أفصل بينكما ، فباتت المدينة تغلى كالمرجل ، يقول قائل قال زيد كذا ، ويقول قائل قال عبد الله كذا ، فلما كان الغد جلس خالد فى المسجد ، واجتمع الناس ، فمن شامت ، ومن مهموم ، فدعا بهما خالد ، وهو يحب أن يتشاتما ، فذهب عبد الله يتكلم ، فقال زيد الكريم : لا تعجل يا أبا محمد ، أعتق زيد ما يملك إن خاصمك إلى خالد أبداً ، ثم أقبل على خالد ، فقال أجمعت ذرية رسول الله ﷺ لأمر ، ما كان يجمعهم عليه أبو بكر ولا عمر . . . وكان حقاً على خالد أن ينهى الخصومة لأن أحد الخصمين تنازل عن حقه لصاحبه ، ولكن ما كان خالد يريد حكما ولا فصلا ، إنما كان يريد فتح الباب لقالة السوء عن آل النبى ﷺ ، ولذلك آسفه هذا الإنهاء ، وقال يحرض الجالسين على زيد لإحراجه وإيذائه : « أما لهذا السفيه أحد ، فتكلم رجل من ذرية الأنصار ، فقال يابن أبى تراب ، وابن حسين السفيه ، أما ترى للوالى عليك حقاً ولا طاعة ، فقال زيد : اسكت ، فإنا لا نجيب مثلك ، قال : ولم ترغب عنى ، فوالله إنى لخير منك ، وأبى خير من أبيك ، وأمى خير من أمك ، فنضاحك زيد وقال : « يامعشر

قريش هذا الدين قد ذهب ، فقال عبد الله بن واقد من ذرية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : «كذبت أيها القحطانى (يريد الشاتم لزيد) فوالله لهو خير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفاً من حصباء وضرب الأرض ، وقال : «إنه والله ما لنا على هذا من صبر»[1] .

٣٧ — ثانيهما — ذهب زيد . وداود بن على بن عبد الله بن عباس ومحمد بن عمر ابن على بن أبى طالب إلى العراق ، كان واليه خالد بن عبد الله القسرى فأكرم وفادتهم ، وأجازهم بمال ثم عادوا إلى المدينة ، وقد عزل من بعد ذلك خالد بن عبد الله القسرى سنة ١٢٠ ، وتولى ولاية العراق من بعده يوسف بن عمر الثقفى ، فادعى أن خالداً ابتاع من زيد أرضاً بالمدينة بعشرة آلاف درهم ثم رد الأرض عليه ، فكتب هشام إلى عامل المدينة أن يسيرهم إليه بدمشق ، فلما ذهبوا إليه سألهم عن ذلك ، فأقروا بالجائزة ، وأنكروا ماسوى ذلك ، فحلفهم فحلفوا فصدقهم وأمرهم بالمسير إلى العراق ليقابلوا خالداً ، فساروا على كره ، وقابلوا خالداً فصدقهم فعادوا نحو المدينة»[2] .

ويروى أن الذى ادعاه يوسف بن عمر الثقفى على خالد وهؤلاء العلية من بنى هاشم هو ودائع أودعهم إياها فأحضرهم هشام من المدينة وسيرهم إلى يوسف ليجمع بينهم وبين خالد الذى كان محبوساً فى محبس بالعراق . ولما قدموا العراق ، قال يوسف لزيد إن خالداً زعم أنه أودعك مالا ، قال زيد : كيف يودعنى مالا ، وهو يشتم آبائى على منبره ، فأرسل إلى خالد فأحضره ، فقال هذا زيد قد أنكر أنك قد أودعته شيئاً ، فنظر خالد إليه وإلى داود ، وقال ليوسف : أتريد أن تجمع مع إثمك إثماً فى هذا ، كيف أودعه ، وأنا أشتمه ، وأشتم آباءه على المنبر» .

وإن هذا الخبر يصور كيف كان أمراء هشام يعملون على إحراج زيد ، فمرة بإثارة النزاع بينه وبين أسرته ، وأخرى بادعاء مالم يقع .

(١) الكامل جـ ٥ ص ٨٥ .
(٢) الكتاب المذكور .

٣٨ — لما اشتد أذى خالد بن عبد الملك بن الحارث والى المدينة لزيد ذهب إلى هشام بن عبد الملك بدمشق ، يستأذن عليه . ليشكو خالداً إليه ، فلم يأذن له هشام ، أرسل إليه ورقة بها طلب الإذن فكتب هشام فى أسفلها : ارجع إلى منزلك (أى بالمدينة) وتكرر ذلك ، وزيد يقول : « والله لا أرجع إلى خالد أبداً » ، وأخيراً أذن له ، وأمر خادماً أن يتبعه . ويحصى ما يقول ، فسمعه يقول : « والله لا يحب الدنيا أحد إلا ذل » ثم صعد إلى هشام ، فحلف له على شىء فقال : لا أصدقك ، ثم قال متحدياً : « لقد بلغنى يا زيد أنك تذكر الخلافة ، وتتمناها ، ولست هنالك وأنت ابن أمة ! ! قال زيد : إن لك جواباً . قال فتكلم . قال : إنه ليس أحد أولى بالله ، ولا أرفع درجة عنده من نبى ابتعثه . وقد كان إسماعيل ابن أمة ، وأخوه ابن صريحة ، فاختاره الله تعالى ، وأخرج منه خير البشر ، وما على أحد من ذلك إذا كان جده رسول الله ﷺ ، وأبوه على بن أبى طالب ، فقال له هشام أخرج ، فقال أخرج ، ثم لا أكون إلا بحيث تكره » .

هذا أقصى غايات الإحراج يذهب إليه ليشكو إليه واليه ، فيكون الأذى ، والسب ، والنيل منه ومن آبائه .

ولقد ذكر المسعودى فى مروج الذهب هذا اللقاء الأخير ، باختلاف قليل فى الألفاظ ، فقد جاء فيه : « دخل زيد على هشام بن عبد الملك بالرصافة ، فلما مثل بين يديه لم ير موضعاً يجلس فيه ، فجلس حيث انتهى به المجلس ، وقال : يا أمير المؤمنين ، ليس أحد يكبر عن تقوى الله . ولا يصغر دون تقوى الله ، فقال هشام : اسكت لا أم لك ، أنت الذى تنازعك نفسك فى الخلافة وأنت ابن أمة ، قال يا أمير المؤمنين : إن لك جواباً إن أحببت أجبتك به ، وإن أحببت أمسكت ، فقال بل أجب ، فقال : إن الأمهات لا يقعدن بالرجال عن الغايات ، وقد كانت أم إسماعيل أمة لأم إسحق ، فلم يمنعه ذلك أن بعثه الله نبياً ، وجعله للعرب ،

فأخرج من صلبه خير البشر محمداً ﷺ فتقول لى هذا ، وأنا ابن فاطمة ، وابن على ، وقام وهو يقول[1] :

شرده الخوف وأزرى به	كذاك من يكره حر الجلاد
منخرق الكفين يشكو الجوى	تنكته أطراف مَرْوٍ وحداد
قد كان فى الموت له راحة	والموت حتم فى رقاب العباد
إن يحدث الله له دولة	يترك آثار العدا كالرماد

ويروى ابن الأثير أنه لما خرج من عند هشام ، وهدده بأنه سوف لا يرى منه إلا ما يكره ، إذ قال له هشام اخرج ، فقال أخرج ولا أكون إلا بحيث تكره ، فقال سالم : يا أبا الحسين لا تظهر هذا منك ، فخرج من عنده ، وسار إلى الكوفة ، فقال له محمد بن عمر بن على بن أبى طالب : « أذكرك الله يا زيد لما لحقت بأهلك ، ولا تأت أهل الكوفة ، فإنهم لا يفون لك ، فلم يقبل . . . وقال :

بكرت تخوفنى المنون كأننى	أصبحت عن عرض الحياة بمعزل
فأجبتها إن المنية مَنهل	لا بد أن أسقى بكأس المنهل
إن المنية لو تمثل مثلت	مثلى إذا نزلوا يضيق المنزل
فاقنى حياءك لا أبالك واعلمى	إنى امرؤ سأموت إن لم أقتل

٣٩ — من هذه الحوادث التى سقناها متتابعة يتبين أن زيداً لم يخرج لأنه كان يريد الخروج فى ذلك الوقت ويقصد إليه قصداً له فيه الإرادة الكاملة ، ولكنه أحرج ، واوذى فى كرامته ومروءته ، وهو حفيد على بن أبى طالب ، والذى يعرف كلمه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إذ يقول : « يعجبنى الرجل يراد على الضيم ، فيقول : « لا يملء فيه » وهنا يقولها الشاب الهاشمى . « لا بمل فيه ، ويرضى

---

(١) معنى هذا البيت ممزق الكفين لا يحمل سلاحا ويشكو الحزن ، وتهزله أطرافه حجارة متعددة مرهفة . وراجع القصة فى مروج الذهب ج ٢ ص ١٨٢ .

بالمنون فى سبيل العزة والكرامة ، ويرى أنه إن لم يقتل بحد السيف ، فإنه سيموت أسى وكمداً ، والمنية لمثله منهل عذب يختاره بدل أن يذوق مر الحياة ومر الذلة باستمرار ، ولذا خرج معجلا ، ولعله كان يريد التأجيل ، وقد سكت أمداً كما سكت أسلافه .

وإنه إذا علم أن زيداً كان قد اختار مذهب المعتزلة منهاجاً له فى فهم العقائد ، وإن من المقررات الثابتة عندهم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من أصولهم ، وانه كان يكرر أن من أهم مقاصده إصلاح ما بين هذه الأمه ، وإقامة صرح الحق وهدم بناء الباطل ، ولعله كان يجوس خلال العراق بين الوقت والآخر ، لا للعلم فقط ، بل لهذا ، ولأنه كان ينوى أن يعالج الأمر بالتدبير المحكم الذى ينهى حكم الأمويين . ولكن عين هشام المترصدة دفعته إلى الخروج دفعاً ، لكيلا يتخذ الأهبة ، ويدبر الأمر فى أناة ، وخصوصاً أن أخبار الدعوة العباسية كانت تسرى فى قوة وخفاء ، كالماء يسرى من تحت الجدران فينقضها ، وتتهدم من حيث لا يشعر أحد ، وهشام يتتبعها بالسيف إذا ظهرت ، وهيهات فقد يعلم أنه إن قطع الثمار الظاهرة ، لا يقطع الجذور التى تسرى عروقها فى باطن الأرض ، وهى نامية ، فلا بد أن يعاجل الثمار ، ويتفرغ للجذور ، وهيهات فقد كانت أحكم وأخفى .

الخروج والشهادة

٤٠ – خرج ذلك الإمام الشاب مطرحاً كل خوف ، قاصداً طلب الحق أو الموت ، وأيهما أصاب فهو خير له وأهدى سبيلا .

ولقد جاء فى مروج الذهب للمسعودى ما نصه : « قد كان زيد شاور أخاه أبا جعفر بن على بن الحسين بن على ، فأشار عليه بألا يركن إلى أهل الكوفة ، إذ كانوا أهل غدر ومكر ، وكان بها قتل جدك على ، وبها طعن عمك الحسن ، وبها قتل أبوك الحسين (لعله اراد جده القريب) فأبى إلا ما عزم عليه من المطالبة بالحق ، فقال: إنى أخاف عليك ياأخى أن تكون غداً المصلوب بكناسة الكوفة ، وودعه أبو جعفر وأعلمه أنهما لا يلتقيان »[1] .

وإن هذا الخبر فى ظاهره يدل على أن الإمام محمد الباقر ، وهو المكنى بأبى جعفر ، كان حياً ساعة خروج زيد مقاتلا بالكوفة وهذا الظاهر غير صادق ، لأن الإمام أبا جعفر قد مات فى سنة ١١٤ ، ومناقب أبى حنيفة للمكى تقول : إنه مات سنة ١١٧ ، وقد رجحنا الأولى ، لأنها هى التى أجمع عليها المؤرخون الثقات كالطبرى وابن الأثير[2] ، وابن كثير وغيرهما ، وعلى كلتا الروايتين فظاهر الخبر لا يتفق مع الوقائع ، لأن خروج زيد كان فى سنة ١٢١ ، وكان مقتله سنة ١٢٢ . ولا نستطيع أن نقول إن هذه المشاورة كان فى ابتداء نية الخروج إلى الكوفة زائراً باحثاً ، متسربلا سربال العلم ، وهو ينوى أن يعلم أحوالها ، ويتعرف أمورها ، ومقدار نصرتها لآل البيت ، لأنه قال بعد الشاورة انهما لن يلتقيا ، وهذا يدل على أن زيداً كان قد اعتزم الخروج بالفعل ، ثم هو قد تلاقى معه بعد ذهابه إلى العراق وعودته منه عدة مرات قبل الإحراجات التى كان يقوم بها الأمويون وولاتهم ، وخصوصاً هشاماً .

---

(١) مروج الذهب ج ٢ ص ١٨١

(٢) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

ولذلك نرفض هذه الرواية ، ولعلها محرفة فى نسبتها إلى محمد الباقر ، وحقيقتها أنها منسوبة إلى محمد بن عمر بن على ، فهو الذى ثبت تاريخياً أنه نصحه عن عزيمته على الخروج .

٤١ — ولقد جاء فى الملل والنحل للشهرستانى أن محمداً الباقر رضى الله عنه قد ناقشه فى أمرين ، وهما دراسته الاعتزال ومناقشه مذهب واصل . وثانيهما فى اشتراطه فى الإمام من آل فاطمة أن يخرج داعياً لنفسه ، وقد قال فى ذلك الشهرستانى ما نصه :

« وجرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة . . . من حيث كان يتتلمذ لواصل ابن عطاء ، ويقتبس العلم ممن يجوز الخطأ على جده فى قتال الناكثين والقاسطين ومن يتكلم فى القدر على غير ما يذهب إليه أهل البيت ، ومن حيث إنه كان يشترط الخروج شرطاً فى كون الإمام إماماً ، حتى قال له يوماً على تقنية مذهبك ، والدك ليس إماماً فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج »[1] .

وإنه يجب أن نقف هنا وقفة قصيرة نناقش فيها هذا الخبر ، ومداه من كون صحيحاً ، أما الجزء الأول منه فقد قررنا أن زيداً لم يكن تلميذاً لواصل لأنهما من سن واحدة ، ولم يكن زيد فى انصرافه للعلم بأقل من انصراف واصل إليه ، ولكن زيداً لم تكن علاقته بواصل غير مناظرة العلماء إذا جمعهم مكان واحد ، وقد تجرى الآراء من عقل أحدهما للآخر من هذه المناظرة ، والكلام فى القدر كان شائعاً بين آل البيت ، وقد دون ذلك المرتضى فى كتابه المنية والأمل ، وهو كتاب معتمد صحيح وقد بين أن أئمة آل البيت قد تكلموا فى القدر مثبتين للإنسان قدرة . وقد نسب إليهم فى كتب الشيعة ذلك القول وقد قالوا أن واصلا تلقى الاعتزال عن أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية . وقد نسب إلى الحسن بن أبى عبد الله جعفر الصادق ما يأتى فى مجاوبة ومناقشة :

« إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاث منازل ، إما أن تكون من الله تعالى

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢١٠ هامش كتاب الفصل لابن حزم

خاصة ، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها ، أو من العبد خاصة ، فلو كانت من الله تعالى خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها ، والذم على قبحها ، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم ، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معاً فيها ، والذم عليهما جميعاً فيها ، وإذ بطل هذان الوجهان ثبت أنهما من الخلق ، فإن عاقبهم الله تعالى على جنايتهم بها فله ذلك ، وإن عفا عنهم فهم أهل التقوى والمغفرة »[1] .

وإذا كان ما ينقله الإمامية الاثنا عشرية عن آل البيت صادقاً فإنه يكون من الثابت أنهم لا يرون فى القدر وأفعال العباد غير ما يرى المعتزلة ، اللهم إلا إذا قلنا إن الإمام محمد الباقر خاصة ما كان يرى رأى المعتزلة .

وإن اتصال واصل بزيد لا يدل على أن زيداً قد أخذ عنه قوله إن علياً لم يكن على الحق بيقين فى قتال الأمويين ، وإن كثيرين يشكون كل الشك فى نسبة هذا الرأى إلى واصل بن عطاء نفسه ، إذ أن الذين ينسبونه إليه يذكرون أن هذا هو السبب فى تسمية المعتزلة معتزلة إذ يقولون إن الاعتزال نشأ فى طائفة من الصحابة رأت اعتزال الفريقين اللذين تقاتلا ، وهما على رضى الله عنه وأتباعه ومعاوية ومن مالأه ، ويذكرون أن السبب فى وجود هذه الفرقة كان سياسياً ابتداء ، وإن هذا كله موضع نظر ، ولم يتلقه علماء الملل والنحل والفرق بالقبول على وجه الإطلاق

ولذلك لا نرى لهذا الجزء من القول موضعاً يكون فيه جزء مقبول من غير أى ريب .

٤٢ — وأما الجزء الثانى ، وهو المناقشة فى كون الإمام لا بد أن يخرج داعياً إليه . فإننا نقرر أنه إن كان ذلك عند الخروج فإنه لا يمكن قبوله ، لأن الإمام محمداً الباقر توفى قبل أن يخرج زيد أو يهم بالخروج ، فلا موضع لقبول الخبر على ذلك الوجه ، أما إذا كانت تلك المناقشة فى مذاكرات علمية بين الأخ الأكبر

---

(١) تصحيح الإفتاء ص ١٥٢ .

الإمام الباقر ، وأخيه الذى يعد تلميذه بعد أن شب الصغير عن الطوق ، وصار له فى العلم مقام المناقش ، فإن ذلك يكون له موضع من القبول ، وله على ذلك شاهد ، أما وجه قبوله فلأنه لا دليل على تكذيبه ، وما ينقله العلماء ولا يكذبه أحد ، فلامناص لنا من قبوله ، ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن يجرى بين آل البيت مناقشات فى هذا الشأن ما داموا يدرسون علم الإسلام كله ، وكونهم يدعون لأنفسهم بالخلافة أو لا يدعون أمر آخر خارج عن نطاق البحث العلمى .

وأما الشاهد على صدق هذا القول فهو كثرة ذهاب الإمام زيد إلى العراق ، وتوالى رحلاته حتى كان رضى الله عنه عارفا للشيعة من أهل العراق ، والأخبار الآتية تدل على ذلك ، وإن عين هشام المراقبة ما كانت لتتركه ، ولذلك لاه بالإحراج ، ولم يحرج أحداً من آله سواه ، ولقد صرح بذلك فى آخر لقاء ، وهو الذى اعتزم بعده الخروج ، إذ ذكر هشام له أن نفسه تنازعه الخلافة .

وإذا صح ذلك الخبر عن المناقشة التى جرت بين الأخوين رضى الله عنهما وكرم وجههما ، فإنه لا بد أن يكون الخلاف له مدى أوسع من ذلك ، إذ أن مؤداه أن الأئمة من آل البيت ما كانوا يرضون فى ذات أنفسهم بالحكم الأموى ، وأنهم كانوا يعتبرون حكم الأمويين حكم إمامة ، بل حكم غلب ، وإن خضعت له جماهير المؤمنين ، وهذا هو منهاج السنة كما صرح بذلك ابن تيمية فى كتابه المتسم بهذه السمة ، فقد قسم الحكم إلى قسمين حكم خلافة نبوية لها شروطها ، وحكم م . . ، وقد وجد أن أكثر الأمويين لا يستوفون شروط الخلافة النبوية ، وهى فى نظره القرشية ، والشورى والمبايعة والعدالة ، ومن المؤكد أن الثانى لم يتوافر .

٤٣ — ولكن أخبار آل البيت بمقتضى ما نقله الشهرستانى عما كان بين الأخوين من مناقشة ــ لا تدل على ذلك فقط ، بل تدل أيضاً على أنهم كانوا يعطون وصف الإمام أو الخليفة لواحد منهم ، ويرتبون بينهم ، فعلى زين العابدين كان إماماً ، والباقر كان إماماً ، ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا وبين مخاطبتهم للأمويين

ومن بعدهم للعباسيين بقولهم : « يا أمير المؤمنين » والجواب عن ذلك أنهم كانوا يتخذون التقية ستاراً لما فى نفوسهم ، حتى لا يتوالى الأذى الذى ينزل بهم .

وإن سياق الأخبار كلها يدل على أن الجميع كانوا يتخذون التقية ، وأن زيداً مع رأيه فى الخروج كان يتخذ التقية أولا بدليل أنه كان يخاطب هشاماً بقوله : « يا أمير المؤمنين » .

واشتراطه الخروج للإمام إنما يكون إذا كانت له قوة يخرج بها ، أو على الأقل يحاول أن تكون له قوة . وإن هذا السياق ينتهى بنا إلى أن الإمام زيداً أراد أن ينهى حال العزلة التى اعتزل فيها آل البيت الاتصال بالناس سياسياً ، وبث دعوتهم فيهم ، فإن أباه التقى قد اختار هذه العزلة بعد الصدمة التى صدم بها فى آل الرسول الأكرمين ، وكانت عزلته يأساً من النصرة والتأييد ، لأنهم ابتلوا بأنصار ليست لهم عزيمة ولا صبر ، وسار على هذه العزلة السياسية ابنه محمد رضى الله عنهما . أما زيد فقد رأى الخروج عن العزلة ، والاتصال بالناس ، وسار فى ذلك إلى مدى تصور فيه هشام الخطر على نفسه . وإن كان الله تعالى قد أخفى عنه الخطر الحقيقى . وهو ما يبيته العباسيون . فلم يقاومه بالقدر الذى قاوم به حركة زيد .

ولعله كان يتوهم أن حركة العباسية كانت علوية ، لأنها اتسمت بالهاشمية .

في المعركة

٤٤ — خرج زيد ، وأخذ يعد العدة للمعركة ، فذهب إلى الكوفة ، وقد منعه بعض أهل البيت النبوى من أن يثق بأهل الكوفة كما أشرنا وكما سنبين ، ولكنه اعتزم ، لأنه اعتقد أنه لا عيش له مع الأمويين .

وقد ذهب إلى الكوفة مستخفياً ، ولكنه استخفاء المعلوم المراقب ، فما كان مجهولا أمره ، وقد أخذ في استخفائه ينتقل في المنازل ، والشيعة تعلم حيث ينزل ، وهي تختلف إليه تبايعه ، وكانت صيغة بيعته : « إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ، وإعطاء المحرومين ، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ، ورد المظالم ، ونصر أهل الحق ، أتبايعون على ذلك » فإذا قالوا : نعم ، وضع يده على أيديهم ، ويقول عليك عهد الله وميثاقه ، وذمته وذمة رسوله ﷺ لتفين ببيعتى ، ولتقاتلن عدوى ، ولتنصحن لى في السر والعلانية ، فإذا قال المبايع نعم ـ مسح يده على يده ، وقال اللهم اشهد » . ويقول ابن الأثير : « بايعه على ذلك خمسة عشر ألفاً ، وقيل أربعون ألفاً »[1] ، ويظهر أنه انضم إلى شيعة الكوفة شيعة واسط والمدائن الأخرى فبلغوا أربعين ألفاً .

ولقد قال الأصفهانى في مقاتل الطالبين : إن أهل الكوفة حملوا زيداً على الخروج عندما جاء إليهم لمقابلة خالد بن عبد الله القسرى في محبسه بها ، ولم يكرم واليها وفادته ، وقد استحثوه في هذه المرة على الخروج ، وقالوا له وهو خارج عنهم إلى المدينة : « أين تخرج عنا رحمك الله ، ومعك مائة ألف سيف من أهل الكوفة والبصرة وخراسان يضربون بنى أمية بها دونك ، وليس قبلنا من أهل الشام إلا عدة يسيرة ، فأبى عليهم ، فما زالوا يناشدونه حتى رجع إليهم »[2] ويظهر أن

---

(١) ابن الأثير جـ ٥ ص ٨٦ .

(٢) مقاتل للطالبيين وابن الأثير والطبرى .

الذى حمله على الرجوع إليهم بعد هذا التأبى هو سوء معاملة هشام وتحريه إهانته ، ولما هم بأن يعود إليهم قال له داود بن على : يابن عم إن هؤلاء يغرونك من نفسك ، أليس قد خذلوا من كان أعز عليهم منك جدك علىّ بن أبى طالب حتى قتل ، والحسن من بعده بايعوه ثم وثبوا عليه ، فانتزعوا رداءه وجرحوه ، أو ليس قدّ أخرجوا جدك الحسين ، وحلفوا له وخذلوه وأسلموه ، ولم يرضوا بذلك حتى قتلوه ، فلا ترجع إليهم ، وإنى خائف إن رجعت إليهم ألا يكون أحد أشد عليك منهم ، وأنت أعلم » ، ومضى إلى المدينة ، وذهب زيد إلى الكوفة .

٤٥ — ولما أخذ زيد البيعة وابتدأ يعد للمعركة جاءه كتاب من عبد الله بن الحسن بن الحسن الذى كان يكبر زيداً سناً ، وهذا نصه :

« أما بعد فإن أهل الكوفة نفخ فى العلانية ، خور السريرة ، هرج فى الرخاء جزع فى اللقاء تتقدمهم ألسنتهم ، ولا تشايعهم قلوبهم ، ولقد تواترت إلىّ كتبهم بدعوتهم ، فصممت عن ندائهم ، وألبست قلبى غشاء عن ذكرهم ، يأساً منهم ، واطراحاً لهم ، وما لهم مثل إلا كما قال علىّ بن أبى طالب : « إن أهملتم خضتم ، وإن حوربتم خرتم ، وإن اجتمع الناس على إمامة طعنتم ، وإن أجبتم إلى مشقة نكصتم » [1] .

ومع توالى هذه النذر ما نكص زيد على عقبيه ، بل أخذ يسير فى المعركة ، وسار فيها بضعة عشر شهراً يدعو الناس إلى بيعته على النحو الذى أسلفنا ، وجمع الجموع ، واتفق مع زعماء أصحابه على أن يكون خروجه فى مستهل صفر سنة ١٢٢ ، ولكن الأنباء ترامت إلى والى العراق ، وترامت إلى هشام بن عبدالملك ، فأرسل هشام إلى والى العراق يوسف بن عمر كتاباً جاء فيه :

« انك لغافل ، وإن زيد بن على غارز ذنبه بالكوفة يبايع له ، فألح فى طلبه وأعطه الأمان ، وإن لم يقبل فقاتله » .

---

(١) ابن الأثير جـ ٥ ص ٨٧ .

اتجه والى العراق إلى طلب زيد الإمام ومن معه ، وكان لا بد لزيد أن يظهر ، ولا بد له أن يتقدم ، لذلك دعا أتباعه الذين بايعوه ، وقد علموا بيعته . ولكنهم ما إن رأوا الشدة ، حتى أخذوا يتناقشون ويتجادلون ، ويتعرفون رأيه . وأثاروا محاحة، وهم يعلمون أن آل البيت لا ينيروها ، وننقل لك المناقشة كما روتها كتب التاريخ ، وقد جرت فى الدار التى كان يقيم فيها زيد .

قالوا له : ما قولك يرحمك الله فى أبى بكر وعمر ؟

فقـال : غفر الله لهما . ما سمعت أحداً من أهلى تبرأ منهما . وأنا لا أقول فيهما إلا خيراً .

فقالوا : فلم تطالب إذن بدم أهل البيت .

فقـال : إن أشد ما أقول فيمن ذكرتم أنا كنا أحق الناس بهذا الأمر ، ولكن القوم استأثروا علينا به ، ودفعونا عنه ، ولم يبلغ ذلك عندنا كفراً ، قد ولوا وعدلوا ، وعملوا بالكتاب والسنة .

قالوا : فلم تقاتل هؤلاء إذن ؟

قال : إن هؤلاء ليسوا كأولئك ، إن هؤلاء ظلموا النـاس ، وظلموا أنفسهم ، وإنى أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه ، وإحياء السنن ، وإماتة البدع ، فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولى ، وإن تأبوا فلست عليكم بوكيـل ، فرفضوه وانصرفوا ونقضوا بيعته[1] وأعلنوا أن الإمام هو جعفر الصادق .

٤٦ — كان هذا الخلاف ، وقد تأهب العدو . وأخذ يهاجم زيداً وأتباعهم ، فاضطر إلى المقاتلة قبل الميعاد الذى قدره بشهر ودعا أتباعه بشعاره «يا منصور يامنصور» إلى القتال ، فلم يجبه إلى دعوته إلا (٢١٨) مائتان وثمانية عشر رجلا عداً وإحصاء وقيل نحو أربعمائة ، وقد بايعه من الكوفة وحدها على النصرة والقتال خمسة عشر ألفاً ، ولكن لم يكن إلا هؤلاء الذين أجابوا ، والباقون ضعفوا ونكثوا

(١) ابن الأثير وابن كثير ج ٩ ص ٣٣٠ .

فى أيمانهم ، ومنادى زيد يناديهم : « اخرجوا من الذل إلى العز ، اخرجوا إلى الدين والدنيا ، فإنكم لستم فى دين ولا دنيا » ولكن أصابهم الفزع والجزع ، ولكن زيداً لم يتضعضع . وإن رأى بوادر الهزيمة ، بل قال : « أنا أخاف أن يكونوا قد فعلوها حسينية ، أما والله لأقاتلن حتى أموت » .

وتقدم عترة النبى وحفيد على إلى الميدان ومعه عدد دون عدد أهل بدر أو نحوه ، وجيش عدوه كثيف قوى يجيئه المدد فى كل وقت وقاتل بهذا العدد الضئيل فى الحساب ، ولكنه كان أقوى فى الميزان ، راجح الكفة فى الميدان . فاقتتلوا ، وهزموا جناح جيش الأمويين ، وقتلوا منهم أكثر من سبعين قتيلا ، وعجز العدو بكثرتهم عن قتال أولئك المؤمنين الصابرين بالسيف ، فاستعانوا بالرمى ، يرمون بسهامهم أصحاب زيد رضى الله عنه وعنهم ، ولم ينالوا منهم إلا السهام ، ونال زيداً سهم فى جبهته ، وعند انتزاعه منها كانت منيته ، وبذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منه إلا بالطريق التى نالوا بها جده الحسين رضى الله عنهم ، لأن أحفاد على لا يلاقيهم أحد فى الميدان إلا صرعوه .

ولقد كان صنيع هشام فى جثته هو عين صنيع يزيد وابن زياد فى جده . فقد مثل بجثته ، بعد أن دفن ، ولقد كان ابنه يحيى حريصاً على أن يدفن أباه بحيث لا يعلم بموضعه أحد . فدفنه فى ساقية ، وردمها . ووضع عليها النبات لكيلا يعلم أحد بمكان جثمانه الطاهر ، ولكن أحد الذين عرفوا ذلك أنبأ والى الأمويين ، فارتكبوا إثماً كبيراً فوق آثامهم ، نبشوا القبر ، وأخرجوا الجثمان ، ومثلوا به . ونصبوه بكناسة الكوفة بأمر هشام بن عبد الملك بن مروان .

وإن الحرب من جانب الأمويين كانت حرباً فاجرة ليس فيها شىء من القيم الإسلامية بمحترم . فإنه ليذكر أن رجلا من جند الأمويين على فرس رائع أخذ يشتم فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ شتما قبيحاً ، لعنه الله ، ولعن من أيدوه ، وأرسلوه ، فبكى الإمام زيد حتى ابتلت لحيته ، وجعل يقول : « أما أحد يغضب

لفاطمة بنت رسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لرسول الله ﷺ ، أما أحد يغضب لله تعالى ، فاستتر أحد رجال زيد ، وسار وراءه وقتله ورماه من فوق فرسه الرائع ، وركبه ، فشدد الأمويون على ذلك القاتل الفاضل ، فكبر أصحاب زيد ، وحملوا عليهم حملة شديدة ، واستنقذوا مَنْ ثأر لكرامة بنت الرسول ﷺ ، ولقد طابت نفس زيد رضى الله عنه بهذا ، فجعل يقبل ما بين عينى الرجل الذى ثأر لكرامة الرسول ﷺ ولكرامة الإسلام ، ويقول : « أدركت والله ثأرنا ، أدركت والله شرف الدنيا والآخرة وذخرها »[1] .

٤٧ — انتهت المعركة هذه النهاية الأليمة ، ولقد ذكر بعض المؤرخين أن هشاماً لم يسر لهذه النتيجة من كل الوجوه ، فقد كان يود أن ينتهى الأمر من غير قتال ويؤمن زيدا ، ويكون فى شبه أسر ، وقد استدلوا على ذلك بكتابه الذى كتبه إلى يوسف بن عمر ، فإنه طلب إليه أن يؤمنه قبل أن يقاتله ، وقد يكون لذلك الكلام موضع ، ولكن ليس سببه الشفقة أو شيئاً من الإيمان ، وإنما السبب فيما يظهر من مجرى التاريخ أنه لا يريد أن يثير أحقاد القلوب ، فإن فى إثارة تلك الأحقاد ما ينمى الفتن التى تفرخ فى الخفاء ، وقد علمها ، وإن لم يعلم مكامنها على وجه التعيين ، وقد كان ذلك فى موضعه من الحق ، فإن الذين تألموا لمقتل زيد ، ثم مقتل ابنه يحى من بعده انثالوا على إجابة الدعوة الهاشمية التى حملها العباسيون انثيالا ، ولعل مقتل زيد كان سبباً من أسباب نجاح الدعوة العباسية مع دقة التدبير ، وإحكام الاستخفاء ، وتلك نقمة الله تعالى أنزلها بمن استباحوا حرمات آل البيت . وإن الشعور بالظلم المحسوس الملموس يؤلب القلوب أكثر مما تؤلب الأقوال والمؤامرات ، فذلك دعوة عامة صارخة إلى الثورة ، وإزالة الطغيان .

وإنه فوق ذلك السبب ، وهو واضح وضوح الشمس ، أن مروان بن الحكم

---

(١) مقاتل الطالبيين ص ١٤١ .

قد أوصى بنيه بألا ينالوا من أولاد على بن أبى طالب ، فإن شؤم ظلمهم قد أتى على البيت السفيانى ، ولذلك كان يصادق علياً زين العابدين ، ويبالغ فى تكريمه وتقديمه ، ويوصى بنيه به خيراً ، ولعل هشاماً كان يذكر جيداً كلام جده مروان .

وإنه قد تحقق تشاؤم مروان فى أحفاده فقد انتهى ملكهم بتلك القتلة الفاجرة ، كما انتهى ملك أولاد أبى سفيان بقتلة الحسين الآثمة .

لقد قلنا إن هشاماً ، كان يود أن ينتهى الأمر من غير قتل للأسباب التى ذكرناها ، وما كان ذلك شفقة ورحمة ، بدليل أنه أمر بالتمثيل وصلب الجثمان الطاهر ، ليرهب ويفزع ، وقد أحدث فعله ، فأرهب ، ولكن أدى الإرهاب إلى إحكام التدبير ، وتفريخ الدعوة العباسية ، وإذا كان قد نبش قبر زيد ، وحمل رأسه إليه ، فبعد عشر سنين نبشت قبور الأمويين جميعاً ، ومدت الموائد على جثث القتلى الذين تولى العباسيون قتلهم من بنى مروان ، ولقد جاء فى مروج الذهب للمسعودى شماتة فى الأمويين والعبرة فيما كان من نبش قبور بنى أمية . فقال :

« يقول بعض شعراء بنى أمية يخاطب آل أبى طالب وشيعتهم من أبيات :

صلبنا لكم زيداً على جذع نخلة ولم أر مهدياً على الجذع يصلب

وبنى تحت خشبته عموداً ، ثم كتب هشام إلى يوسف (أى والى العراق) يإحراقه ، وذروه فى الرياح . قال المسعودى ، وحكى الهيثم بن عدى الطائى عن عمرو بن هانىء : خرجت مع عبد الله بن على (أى العباسى) لنبش قبور بنى أمية فى أيام أبى العباس السفاح ، فانتهينا إلى قبر هشام ، فاستخرجناه صحيحاً ما فقد منه إلا بعض أنفه ، فضربه عبد الله بن على ثمانين سوطاً ، ثم أحرقه ، واستخرجنا سليمان من أرض دابق ، فلم نجد منه شيئاً إلا صلبه وأضلاعه ورأسه ، فأحرقناه ، وفعلنا ذلك بغيرهما من بنى أمية ، وكانت قبورهم بقنسرين ، ثم انتهينا إلى دمشق ،

فاستخرجنا الوليد بن عبد الملك ، فما وجدنا فى قبره قليلا ولا كثيراً ، واحتفرنا عن عبد الملك ، فما وجدنا إلا شئون رأسه ، ثم احتفرنا عن يزيد بن معاوية . فما وجدنا إلا عظما واحداً ، ووجدنا مع لحده خطاً أسود ، كأنما خط بالرماد فى الطول فى لحده ، ثم اتبعنا قبورهم فى جميع البلدان ، فأحرقنا ما وجدنا فيها منهم ، وإنما ذكرنا هذا الخبر فى هذا الموضع لقتل هشام زيد بن على ، وما نال هشاماً من المثلة بما فعل بجسمه من الإحراق كفعله بزيد بن على »[1] .

وما سقنا ذلك الكلام لنبرر ما فعله العباسيون بقبور الأمويين وأجداثهم ، فما كان ذلك بسائغ شرعاً ، ولكن لنبين العبرة فى تقدير الله تعالى ، فإن الله سلط الطاغين بعضهم على بعض للاعتبار ، فأولئك الظالمون من الأمويين اعتدوا وجروا وفعلوا ما فعلوا بعترة النبى ﷺ ، فتولاهم آخرون بمثل ما فعلوا ، وحقت كلمة الله تعالى : « وكذلك نولى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » . وهكذا كانت العبر لمن هو من أهل الاعتبار ، ولكن القوة رعناء لا تعتبر ، ولا تستبصر .

عبرة وحسرة :

٤٨ — استشهد زيد فى المعركة ، ومات فى الميدان ، وفى مشتجر السيوف ، ومرمى السهام ، فمات شجاعاً حراً أبياً ، لم يرض بالدنية فى دينه ، ولم يرض بأن يرى باطلا يرتفع ، وحقاً ينخفض ، وسنة تموت ، وبدعة تحيا ، وشرعاً يهدم ، وظلماً يقوم ، ولم يرض بأن يرى استبداداً يرهق النفوس ويرمض القلوب ، بدل الشورى التى سنها جده الأعلى محمد بن عبد الله ﷺ ، واتبع فيها أمر الله سبحانه ، إذ يقول فى محكم التنزيل : « وشاورهم فى الأمر » ، ويقول سبحانه أيضاً : « وأمرهم شورى بينهم » .

(١) مروج الذهب ج ٢ ص ١٨٢ .

مات زيد ذلك الموت الكريم الذى ارتضاه لنفسه ، ولدينه ، ونال الدرجة الرفيعة التي لا ينالها إلا الصديقون ، والشهداء المقربون ، ولكن فى النفس حسرة ، بل إن نفس المؤمن لتذهب حسرات على عترة الرسول وما نزل بهم . وما ندرى لماذا كتب فى لوحه المحفوظ وفى قدره المقدور — أن يكون هذا مآل الذين يطالبون بالحق من أبناء الحسنين رضى الله عنهما . وهما سيدا شباب أهل الجنة ، كما حدث الرسول الكريم ، وإن العقل ليتلمس فى ذلك عبرة يعتبر بها ، ولا يجد فى ذلك إلا أن يضرب المثل للاستشهاد فى سبيل الحق ، والنطق بكلمة الحق ، ولقد قال النبى الكريم : « سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » ولقد ضرب الله سبحانه وتعالى مثلا فى الاستشهاد يقتدى به ، ويهتدى بنوره فى هؤلاء الأبرار . فقد فدوا الإسلام بأنفسهم ، والحق بأرواحهم ، وكان حقاً على كل مؤمن أن يطالب بما يطالبون به ، ويقول كلمة الحق فى كل مقام ، وحسبه أن ينال شرف الشهادة كهؤلاء . وقد يقول قائل : وهل أفادت كلمة الحق التى قالوها !! لقد كانت الفائدة لو انتصروا وسادوا !! ونقول فى الجواب عن ذلك : إن كلمة الحق التى قالوها ، وذهبت أرواحهم الطاهرة فى سبيلها أفادت الحق فى ذاته . وحركت الضمائر المؤمنة ، وحسبك أن تعلم أن مقتل الحسين ذهب بالدولة السفيانية ، وأن مقتل زيد ذهب بالدولة المروانية ، وأزال الله حكمها ، وحقت كلمة الله : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » ولعلهم لو سادوا وغلبوا لتحركت الأهواء واختلفت المنازع حولهم ، كما اختلفوا فى إمامة على بن أبى طالب فقيه الصحابة وقاضيهم ، وفارس الإسلام غير منازع ، والطعن فى حكمهم يكون أشد وأنكى ، وأكثر تحريضاً على الشر والفساد ، ألم تر كيف فعل معاوية ما فعل فى اتهام التقى النقى فارس الإسلام ، وألم تر كيف تقول الخوارج الأقاويل على إمام الهدى ، ورموه بما رموه ، وإذا كثر القول فى هؤلاء الأتقياء ، فمن ذا الذى يكون للناس أسوة ، ويكون لهم هادياً ، إنه خير للإسلام أن يكونوا بمنجاة عن كل قول ، حتى عن

قول الزور ، وأن يكونوا للهداية وحدها ، وإن اشتد الظلم قام منهم من يعلن الحق ، وإذا قتل كان قتله قارعة تقرع القلوب ، وتدفع العقول إلى التغيير ، والجوارح إلى الأعمال ، ذلك قدر الله المقدور ، « وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » .

٤٩ — ولا يسوغ لنا أن نترك هذا الموضوع من غير أن نرجع رجعة نتتبع فيها سلسلة الحوادث التي جرت ، وتتابعت ، وأخذ بعضها يحجز بعض ، حتى انتهت إلى تلك الكارثة الكبرى التي هزت قلوب المسلمين ، ولا تزال تهز مشاعرهم إلى اليوم ، وقد يتساءل القارئ لماذا ترك زيد منهاج أبيه وأخيه ، وابن أخيه جعفر الصادق الذي كان في مثل سنه ؟ لقد فهم الجواب في طي الكلام الذي ذكرناه من قبل ، والآن نوضح ببعض التوضيح ما أجملنا .

ولقد اختص زيد من بين أولاد فاطمة الزهراء بعد الحسين بكثرة الانتقال والرحلة ، وإن كثرة تنقله في العراق أغرى العراقيين وفي قلوبهم تشيع لآل علي رضي الله عنهم أجمعين بأن يزينوا له طلب الحق الذي هو لآل محمد ﷺ ، ولا نستطيع أن نقول إن الإمام زيداً الألمعي غره غرورهم ، ولكن كثرة تنقله أطلعته على مظالم الأمويين وعظم ما يرتكبون ، ولعل مقامه في المدينة ما كان يطلعه على كل ما يحدث ، وقد اطلع على آثار الحجاج وما ارتكب ، وأفعال الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً يوسف بن عمر الذي كان والي العراق من قبل هشام ، فقد كان ظالماً قاسياً ، قد تقول عليه ، وعلى خالد بن عبد الله القسري الأقاويل ، وطلبه ليواجه خالداً ، فكان يبتعد عن لقائه ، ولما طلب إليه هشام أن يذهب إليه ذكر لهشام قسوته ، وقد قال ابن الأثير في ذلك : « قال زيد لهشام لما أمره بالمسير إلى يوسف ما آمن إن بعثتني إليه ألا نجتمع أنا وأنت حيين أبداً »[1] ، فهذا يدل على مقدار ما كان يراه فيه من قسوة ، والقسوة تغري ذا الهمة بالانتقاض ،

(١) الكامل ج ٥ ص ٨٥ .

ولذلك فتح قلبه لسماع إغراء العراقيين بعد هـذا السفر ، وأخذ أهل الكوفة يكاتبونه ، ويستمع إليه ويدعونه ، ويجيبهم بالتريث .

وإذا أضيف إلى هذا ما ذكرنا من إحراجات هشام ، ثم إهاناته ، فإن ذلك ما كان ليسمح لمثل زيد فى همتـه وشجاعته أن يسكت على الضيم يراد به ، وبهذا تهيأت الأسباب لأن يتقدم للميدان يدعو إلى الحق ، وإلى طريق مستقيم ، وليس على الحر من غضاضة فى أن يصدق الذين يظهرون أنهم مع الحق ، ومن نصرائه ، فإن الحر الصادق الأمين يفرض فى الناس الإخلاص للحق ، ولذلك ولمـا ظهر من إحراجات وإهانات لم يستمع إلى صوت الذين نصحوه بالسكوت ، وحذروه من أهل العراق ، وخاصة أهل الكوفة فى ذلك العهد ..

ويضاف إلى كل ما سبق أن زيداً تلاقى مع واصل وتذاكر آراء المعتزلة ، وقد اختارها زيد مذهباً فى الاعتقاد ، وإن من أصولها المتفق عليها التى لا يختلف أحد منهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد رأى حفيد على منكراً قائماً معلناً شائعاً ، ومعروفاً مهملا غير مرعى ، ورأى الأمور كلها منكوسة معكوسة ، كدائرة تقطع بعضها لجميعها معكوس ، فكان حقاً عليـه أن يتجرد للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وإذا كان واصل قد نفذ ذلك الأصل على طريقته ، وهو مجادلته لأهل الملل والنحل المختلفة ، والدفاع عن الإسلام فى كل ما يثيره أهل الأهواء والزنادقة — فزيد بن على يتقدم بطريقته التى ورثها عن جده الحسين وجده على رضى الله عنهم ، وهو الوقوف فى وجه الظالمين يناضل ، وكل ما أثر عنه رضى الله عنه من كلام فى هـذا المقام يدل على أنه ما خرج رضى الله عنه إلا لإقامة السنن وإماتة البدع ، وتطهير الحكم الإسلامى من الفساد والظلم والعبث ، فهو فى هذا ينفذ الأصل الذى اعتنقه ، وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولعله فى سبيل تنفيذ ذلك المبدأ على الوجه الأكمل قد ترك مبدأ التقية الذى كان يدرع به كما كان يفعل أهل بيته بعد الكارثة الكبرى التى نزلت

بالإسلام فى شهيد كربلاء ، رضى الله عنه ، ولعن الله قتلته إلى يوم الدين .

ولعل ذلك الأصل الذى أخذ به فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى دفعه لأن يقول إن الإمام لا يعد إماماً إلا إذا خرج داعياً لنفسه ، ليعلن بخروجه أنه قد نصب نفسه للحق دون سواه ، وليلتف الناس حوله ناصرين له فى الحق الذى يقيمه ، والباطل الذى يدمغه ويزهقه .

هذه مبادئ سامية اعتنقها زيد ، وتقدم لها ، وبها يستحق الثناء من كل الناس الذين يؤمنون بالحق لذات الحق فى كل الأجيال ، ولا ينقص من قدره أنه لم ينتصر ، لأن الرجل يستحق الفضل بإيمانه بالحق ، واتخاذه الأسباب لرفع شأنه ، وإذا كانت القلوب قد اضطربت من ضعفاء الإيمان بالحق الذين لا يلقون بأساً ، فما على الذى تقدم وحده للفداء من غضاضة فى إيمانه وتقدمه ، وإنما اللوم كل اللوم لمن تقاعد وقت النصرة .

ولقد كان الذين خذلوا الإمام زيداً جديرين بأن يحكموا بالأمويين ، لأنه ورد فى بعض الآثار : كيفما تكونوا يول عليكم ، والحاكم لون من ألوان المحكومين ، وكان زيداً جديراً بالشهادة التى رفعته ، وهزت قلوب المؤمنين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

طلب زيد الخلافة

٥٠ — هنا يجرى بحث هل خرج زيد يدعو لنفسه ؟ هكذا يقول الزيدية ، والسياق التاريخى ، ورأى زيد نفسه فيمن يكون خليفة على ماسنبين ، فالزيدية يقررون أن زيداً كان إماماً ، وأنه خرج بوصف أنه إمام خرج يدعو لنصرة الحق ، وإنه قد استوفى شروط الإمامة بمقتضى رأيه ، إذ هو من أولاد فاطمة ، وقد خرج يدعو الناس لطاعته .

والسياق التاريخى يؤيد ذلك ، فقد أخذ البيعة من أهل الكوفة ، فقد بايعوا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ، وإعطاء المحرومين وقسم الفىء بين أهله بالسواء ، ورد المظالم ونصر أهل الحق ، وهذا عهد إمام قد اعتزم القيام بالحق والدعوة إليه .

وقد كان الإمام جعفر الصادق الذى كان يعاصره يجله ، ويثنى عليه خيراً ، وقد كانا فى سن متقاربة كما ذكر ، وقد جاء فى كتاب مقاتل الطالبيين « عن عبد الله بن جرير قال : « رأيت جعفر بن محمد يمسك لزيد بن على بالركاب ، ويسوى ثيابه على السرج » وإن هذا الخبر إن صح يدل على أمرين :

أحدهما — إجلال الإمام جعفر الصادق لعمه الإمام زيد رضى الله عنه .

والثانى — أن الإمام زيداً كان عميد آل الحسين بعد أخيه محمد الباقر ، ولعله كان أسن قليلا من الإمام جعفر الصادق ، إذ أن ميلاده مختلف فيه فقيل سنة ٧٥ ، وقيل سنة ٨٠ وما على الإمام جعفر رضى الله عنه من غضاضة فى أن يكرم كبير بيته ، وليس فى مثل هذا العمل صغار عليه .

٥١ — وبذلك ينتهى السياق فى ظاهره إلى أن الإمام زيداً دعا لنفسه بالإمامة ، ولا يوجد ما ينقض الأدلة التى سقناها ، ولكن جاء فى كتب الإمامية أن الإمام فى سلسلة الأئمة التى ساقوها كانت لجعفر الصادق بعد أبيه محمد الباقر ،

كما كانت بعد على زين العابدين لابنه الباقر ، والإمامة بالوصاية ، أو الوراثة عندهم : وقد نزهوا الإمام زيداً عن أن يطلب ما ليس له بحق ، وأنه رضى الله عنه كان يدعو الناس إلى العلوية ، وأنه ما كان يتصور أن يعلن نفسه إماماً قبل أن يستقر الأمر ، ولو استقر الأمر لدعا للإمام الحقيقى ، وهو جعفر الصادق رضى الله عنه ، وقد جاء فى كتاب بعنوان — الصادق — ما نصه (١) :

« زيد عليه السلام ما ادعى الإمامة لنفسه ، بل ادعاها الناس له ، وما دعاه للنهضة إلا نصرة الحق وحرب الباطل ، وزيد أجل شأناً من أن يطلب ما ليس له ، ولو ظفر لعرف أين يضعها ، وقد نسبت بعض الأحاديث ادعاء الإمامة لنفسه ، ولكن الوجه فيها جلى ، لأن الصادق كان يخشى سطوة بنى أمية ، ولا يأمن من أن ينسبوا إليه خروج زيد ، وأن قيامه بأمر منه ، فيؤخذ هو وشيعته . . . . » .

ثم يقول : « وكفى فى إكبار نهضته وبراءته مما يوصم به بكاء الصادق عليه ، وتقسيمه الأموال فى عائلات المقتولين معه ، وتقريع من تخلف عن نصرته ، وتسميته الثائرين معه بالمؤمنين ، والمحاربين له بالكافرين » .

ونرى من هذا أن الإمامية مع إجلالهم لزيد ومقامه فى الجهاد ، وإقرارهم بثناء الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق عليه — ينكرون أن يكون قد ادعى الإمامة لنفسه ، ويتخذون من الثناء دليلا على أنه ما ادعى الخلافة لنفسه ، وقد يتخذ المخالف من الثناء عليه والبكاء لمقتله دليلا على أنه كان يدعو إلى نفسه ، وأن الإمام أبا عبد الله يوافقه على دعوته ، وقد اتخذوا أيضاً من تسمية المقاتلين معه بالمؤمنين ، والمخالفين له بالكافرين دليلا على أنه لم يدع لنفسه ، وقد يتخذ ذلك دليلا على النقيض ، لأنه إذا كان يسمى الذين ناصروه مؤمنين فلأنهم ناصروا الإمام الحق .

---

(١) كتاب الصادق للشيخ محمد الحسين المظفرى ج ١ ص ٤٩ .

٥٢ — وإن الأحكام فى هذه القضية إلى الدليل المنطقى ينتهى بنا إلى أن نقرر أن الإمام زيداً رضى الله عنه خرج مجاهداً للظلم داعياً إلى الحق ، وأنه لم يفرض لنفسه سلطاناً حتى يستقر الأمر ويستولى على البلاد ويحكم ، وعندئذ يدعى الخلافة أو يدعو لمن يدعو إليه ، ولكننا نميل إلى أنه كان يهيئ لنفسه ، لا لغيره ، ذلك لأن رأيه أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، وهو الذى خرج ، فكان هو الجدير بأن يكون الإمام ، ولأنه لا يرى الإمامة تكون بالوراثة ، ولذا جوز إمامة المفضول كما سنبين .

وإن الذين ينكرون إمامته أو يقولون إنه كان سيفوض الأمر لغيره ، وهو ابن أخيه الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق أن يرفضوا مبدأين ثبت نسبتهما للإمام زيد ، وهما أن الإمامة ليست بالوراثة ، وأن النبى ﷺ عرّف الإمام بالوصف ولم يعرف بالاسم ، والثانى : أن الإمام يجب أن يخرج داعياً لنفسه ، فإذا أنكروا نسبة هذين المبدأين ، فإنه يكون من السهل نفى طلب الإمامة عنه ، واعتباره داعياً للمرضى من آل على رضى الله عنهم أجمعين ، ويظهر أن الإمامية ينكرون نسبة هذين المبدأين إليه ويعتقدون أنه كان على رأيهم فى أن الإمامية ثبتت لعلى بالشخص لا بالوصف وأن كل إمام يوصى لمن بعده ، وأن الإمام محمد الباقر أخذ بالوصية عن أبيه على زين العابدين ، وأوصى بها لابنه أبى عبد الله جعفر الصادق ، ونحن نقرر صدق هذه المبادئ وصحة نسبتها إلى الإمام زيد .

علم الإمام زيد

٥٣ — أجمع الذين عاصروا الإمام زيداً على أنه كان عالماً غزير العلم ، محيطاً بشتى العلوم الإسلامية ، فهو عالم بالقراءات ، وكل علوم القرآن من تفسير ، وعلم بالناسخ والمنسوخ ، وهو عالم من علماء العقائد له فيها آراء تعد مذهباً فى تفسير العقائد الإسلامية ، ويعلم مقالات الفرق المختلفة فيها ، ولقد عده المرتضى فى المنية والأمل من شيوخهم ، وكان عالماً فى الفقه غزير المادة فيه ، وراوياً لحديث آل البيت وغيرهم ، وقد تتلمذ له شيوخ الفقه بالكوفة ، حتى إنه ليروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين ، ولقد جاء فى الروض النضير عن أبى حنيفة أنه قال : « شاهدت زيد بن على فما رأيت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جواباً ، ولا أبين قولا ، لقد كان منقطع القرين » .

ولقد قال عبد الله بن الحسن بن الحسن الذى كان معاصراً لزيد ويكبره فى السن ينصح الحسين بن زيد :

« رأيتك مختاراً ، فأردت أن أعظك لعل الله ينفعك بها ، إن الله قد وضعك موضعاً لم يضع به أحد إلا من هو مثلك ، وإنك قد أصبحت فى حداثة سن ، وإن الناس يبتدرونك بأبصارهم ، والخير والشر يبتدران إليك ، فإن تأت بما يشبه سلفك فما ترى شيئاً أسرع إليك من الخير ، وإن تأت بما يخالف ذلك ، فوالله لا ترى شيئاً أسرع إليك من الشر ، وإنه قد توالى لك آباء ، وإن أدنى آبائك زيد بن على الذى لم أر فينا ولا فى غيرنا مثله »[1] .

فعبد الله بن الحسن يصف زيداً بأنه لم يَرَ مثله فى عصره لا فى آل البيت ، ولا فى غيرهم ، وعبد الله بن الحسن الذى شهد هذه الشهادة هو شيخ أبى حنيفة ، وأبو محمد النفس الزكية الذى خرج بالمدينة ، وإبراهيم الذى خرج بالعراق .

(١) مقاتل الطالبيين ص ٣٨٩ .

ولقد قال على الرضا الذى كان معاصراً للمأمون : « إن زيد بن على كان من علماء آل محمد »[1] .

ولم يجتمع العلماء على تقدير عالم كتقدير زيد بن على رضى الله عنه ، فأهل السنة ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والشيعة — قد أجمعوا على إمامته فى العلم ، وأنه كان حجة فى علم الفقه ، فكان من أعلم الناس بالحلال والحرام ، ولقد أجمع العبّاد والزهاد وغيرهم على أنه لم يكن له نظير فى علمه وخلقه ، ولقد جاء فى مقاتل الطالبيين «أن المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحداً »[1] .

٥٤ — ولقد كان العلماء يعتبرون ثورة زيد على الطغيان الأموى ثورة أهل العلم والزهادة والنسك عليهم ، حتى إن بعض المؤرخين يذكر أن الذين قاتلوا مع زيد كانوا من القراء والفقهاء ، وأن الآخرين تخلفوا عنه ، وقد قال أبو حنيفة : ضاها خروجه خروج رسول الله يوم بدر ، فقيل له لم تخلفت عنه ؟ قال حبسنى عنه ودائع الناس عرضتها على ابن أبى ليلى ، فلم يقبل ، فخفت أن أموت مجهلا » ويروى أنه قال فى الاعتذار عن عدم الخروج معه : « لو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه ، لأنه إمام حق ، ولكن أعينه بمالى ، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم ، وقال للرسول : ابسط عذرى له »[2] .

ولقد أرسل أبو حنيفة مع أحد الفقهاء الذين خرجوا مع زيد فى رسالة أرسلها إليه : « قل لزيد لك عندى معونة وقوة على جهاد عدوك ، فاستعن بها أنت وأصحابك فى الكراع والسلاح » ، ولقد قال محمد بن جعفر الصادق : « رحم الله أبا حنيفة ، لقد تحققت مودته لنا فى نصرته »[3] .

ولقد كان رضى الله عنه عظيم الثقة فى الفقهاء والمحدثين ، لأنه منهم ، ولذلك لما اشتدت الشديدة ، ورأى تخاذل الناس عنه كان يرسل إليهم يستنصر بهم ،

---

(١) مناقب الصادق ص ٥٠ .

(٢) مناقب أبى حنيفة لابن البزازى ج ١ ص ٥٥ .

(٣) مقاتل الطالبيين ص ١٤٦ .

ولذا كان أكثر المجاهدين معه من شبابهم ، وقد كان سفيان الثورى محدث الكوفة وواعظها إذا ذكر زيداً بكى على ما فقده العلم بفقده ، وعلى ما فقده التقى والفضل بإصابته ، وقد خرج معه بعض القضاة .

وهكذا نرى ثورته كانت ثورة الفقهاء والقراء والمحدثين ، وأهل التقى ، والمغالون من الشيعة تخلوا عنه فى ساعة الشدة .

٥٥ — كان زيد عالماً بلا نزاع ، وكان عالماً واسع الأفق ، مستبحر المعرفة ، علم آراء الفقهاء ما بين حجازيين وعراقيين ، وعلم المناهج الفقهية كلها ، وكان عالماً بحديث آل البيت وغيرهم ، وكان عالماً بالفرق الإسلامية ، ولعله أول علوى جاهر بانتحاله مذهباً من المذاهب ، حتى لقد روى الشهرستانى كما ذكرنا أن أخاه الأكبر محمد الباقر قد أنكر عليه ذلك ، وكان عالماً بعلوم القرآن كلها ، فمن أين وصل إليه ذلك العلم المتشعب النواحى ، المختلف المناهج ؟

إننا قررنا فيما كتبنا عن الأئمة أن علم الإمام يرجع إلى عناصر أربعة :

أولها — صفات الإمام الشخصية فهى المستودع الذى تكون به الذخيرة العلمية ، وهى القوى التى توجهه وتصرفه وتظهره ، وهى التى تنميه وتبنى عليه .

وثانيها — شيوخه الموجهون له ، فهم الذين يضعون يده على ينابيع العلم ، ويوردونه موارده ويهدونه إلى مواطن الخصب والخير .

وثالثها — عمل العالم ، فإنه بعد أن يستوى سوقه ، ويقف مستقلا عن موجهيه يكون له شأن فى تنمية علمه ، ومن الناس من يتهيأ لهم تربية علمية سامية ، ولكن ما إن يشب عن الطوق ، حتى يجانب العلم والعلماء ، ويسير فى طريق يجف فيه ما نبت فى عقله ، ويطفىء الضوء الذى انبثق فى قلبه ، ومنهم من يسير فى طريق من طرق الحياة تنمو به الأغراس التى غرست فى نفسه .

ورابعها — العصر الذى يعيش ، فإن العصر الذى يعيش فيه العالم ، كالجو الذى يعيش فيه النبات ، فكما أن الجو يؤثر فى النبات بالنماء ، أو إطفاء الحياة فيه ، فكذلك الجو بالنسبة للعالم ، إما أن ينمى علمه ، وإما أن يميته .

صفات الإمام زيد

٥٦ — قد تحلى زيد بن على رضى الله عنه بصفات شخصية تنزع به إلى العلم النقى الصافى ، وإن تلك صفات الصفوة من آل على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وكأن الشاعر كان يعنى ذرية على عند ما قال :

وما يك من خير أتوه فإنما تزارثه آباء آبائهم قبل

فكأن السجايا العلمية والخلقية الكريمة ميراث يتوارثه أولئك العلية الأكرمون من آل النبي ﷺ ، وكأنه تجرى فى نفوسهم الأخلاق النبوية ، كما تجرى فى عروقهم الدماء النبوية الطاهرة الزكية ، وما من صفة فى أى إمام من أئمة آل البيت إلا وجدت فيها عبقة نبوية ، وعرفاً محمدياً ، وهمة علوية ، ولذلك كان أئمة آل البيت موضع إجلال كل معاصريهم ، لا فرق بين شيعى وغير شيعى ، ويرون فيهم سجايا ومواهب ليست فى سائر الناس ، فأبو حنيفة لا يرى فى جعفر الصادق إلا علماً عالياً وخلقاً سامياً ، ولا يعدل به وبأبيه محمد الباقر أحداً ، ومالك رضى الله عنه كان يجل جعفر بن محمد هذا ، ولا يرى فى المدينة من يساويه ، وكان يقول : ما رأيته إلا على إحدى خصال ثلاث : إما صائماً ، وإما مصلياً ، وإما قارئاً للقرآن وزيد قد رأيت أنه عند ما خرج ما شد أزره إلا الفقهاء والقراء .

ولماذا كانت تلك السجايا فيهم ، وقد اختصوا بها دون سائر الناس الذين عاصروهم ، ألأنه يجرى فى عروقهم دم النبي الطاهر الزكى ، ودم علىّ الفقيه الفارس الذى كان لا تأخذه فى الله لومة لائم ؟ يقول فى ذلك الأكثرون ، وربما نوافقهم على قولهم إلى حد ، ولكن ذلك ليس مطرداً ، وإلا كان كل من ينتسب إلى الرسول وعلى فى هذا الزمان له هذه السجايا ، وتلك الخلال .

والحق فى هذا المقام أن آل البيت فى القرن الأول وأكثر القرن الثانى تهيأت لديهم أسباب جعلتهم ذوى سجايا ليست عند كل الناس ، ذلك أن البيت النبوى

كان محتفظاً بكل ما توارثه من عادات نبوية ، وذكريات علوية ، وكان يذكى هذه الذكريات وينميها ما كانوا يرون من تنكر ساسة العصر لهم ، وما يرونه من أنهم قد حرموا السلطان فعكفوا على الميراث الذى ورثوه ولم يتجهوا إلى غيره ، وإذا كان لكل أسرة تقاليد وعادات ونظم ، فتقاليد آل البيت فى هذا العصر كانت الاتجاه إلى العلم وطلبه ونشره بين الناس ، وإلى تأليف قلوب المؤمنين ، وهداية الضالين .

وإن ما نزل بهم من شدائد مع ما نشئوا عليه من عزة وما جملهم الله تعالى به من إيمان صادق ورحمة نبوية — كان سبباً فى أن كانوا يتطامنون للناس ، ويألفهم المؤمنون ويألفونهم مع مهابة وإجلال لمكانهم من الرسول الكريم ، وعلى ابن أبى طالب كرم الله وجهه .

ولقد كان يتسامى بهم نسبهم عن سفساف الأمور ، ويعلو بهم عما يهبط إليه غيرهم ممن لم يكن لهم مثل نسبهم ، ولم يستعلوا بهذا النسب ، لما كانوا يعلمونه عن النبى ﷺ ، والعهد به لم يبعد ، وما نزل بهم من شدائد جعلهم يحسون بآلام غيرهم ، وتنفجر ينابيع الرحمة فى قلوبهم .

وفى الجملة لم يكن فى آل بيت النبى فى القرن الأول والثانى إلا كل نبيل وخلق كريم .

وإذا كان ذلك عاماً فى أهل البيت فى هذا الزمان فزيد قد اختص هو وأخوته من بينهم بزيادة ، وهى أن الذى رباه ونشأه التنشئة الأولى هو أبوه على زين العابدين ، وقد علمت مكانته ، وسابقاته فى الخلق الكريم ، والفضل والسماحة والمروءة . ولذا اتصف زيد بصفات جليلة سامية جعلت منه ذلك العالم العظيم ، والمجاهد الذى جاد بأقصى ما يملك ، وهو نفسه .

ومن هذه الصفات :

(أ) الإخـــلاص :

٥٧ — والإخلاص نور يشرق فى النفس فتضىء ، وهو الاتجاه ، وتخليص نفسه لله ، وهو أعلى درجات الإيمان ، ولذلك قال النبى ﷺ : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب الشىء لا يحبه إلا لله » وإن المؤمن إذا اتجه إلى طلب الحق اتجاهاً مستقيما لا عوج فيه قذف الله فى قلبه بنور الحكمة ، فسلم إدراكه ، وأشرق عقله ، واستقامت مداركه ولا شىء ينير القلب كالإخلاص ، ولا شىء يطفىء نور العقول كالهوى فإن سيطرة الهوى والغرض تطمس على البصيرة ، فلا يبصر ، وعلى الفكر فلا يدرك .

وقد آتى الله سبحانه وتعالى الإمام زيداً رضى الله عنه الحظ الأوفر من الإخلاص ، فقد دفعه إخلاصه للعلم لأن يهاجر فى طلبه ، فطلب شتى العلوم من مظانها ، وأماكنها ، ففقه الدين ، وعلم الفروع تلقاه فى بيته ومن المدينة ، وعلم الفرق انقتل إلى البصرة التى كانت موطن الفرق الإسلامية المختلفة فتلقاه بها وما استكبر عن أن يذاكر واصل بن عطاء ، وإن كان لا يوافقه على كل ما يقول ويزعم ، ومهما يكن رأى الناس فى واصل فإن زيداً لم يمتنع عن مذاكرته ما دام يجد فيه علماً .

وقد كانت أولى ثمرة من ثمرات الإخلاص هو التقوى ، وقد تضافرت الأخبار بذلك ، وإن تقواه جعلته يستشعر دائماً خشية الله تعالى ، ولقد وصفه بعض معاصريه ، فقال : « رأيته بالمدينة وهو شاب يُذكر الله عنده فيغشى عليه » .

لقد قال واصفاً نفسه : « إن زيد بن على لم يهتك لله محرماً منذ عرف يمينه من شماله »[1] ويربط رضى الله عنه ربطاً دقيقاً بين تقوى الله تعالى وطاعته ، ومحبة الناس وطاعتهم له فيقول رضى الله عنه : « من أطاع الله أطاعه ماخلق الله » .

وقد كان لإخلاصه يسعى لجمع شمل المسلمين ، وإصلاح ما بينهم ، ورأى

(١) مقاتل الطالبيين ص ١٢٨ .

الثلمة التى صدعها الافتراق . وقد ذهبت نفسه فداء لمسعاه ، ومحاولته إحياء السنن ، وإماتة البدع . ورد كيد الطاغين .

ولقد دفعه إخلاصه إلى السماحة ، فقد كان سمحاً كريماً يختلف مع ابن عمه عبد الله بن الحسن بن الحسن ، فيندفع إلى القول فى أم زيد ، فيعرض بأم عبد الله تعريضاً بعيداً ، ثم يندم أشد الندم . ويكفر عن ندمه بترك كل ما له من حق لابن عمه .

وقد دفعه إخلاصه أيضاً إلى التعالى عن السفهاء وعدم الالتفات إليهم ولأنه بإخلاصه سما سمواً روحياً . علا به .

ولقد كان نور الإخلاص يبدو فى وجهه وقوله وعمله ، وقد قال فيه بعض معاصريه : «كنت إذا رأيت زيد بن على رأيت أسارير النور فى وجهه» ولقد قال فيه بعض الذين عاصروه أيضاً : «قدمت المدينة فجعلت كلما سألت عن زيد ابن على قيل لى ذاك حليف القرآن»[1] .

(ب) الشجاعة :

٥٨ — ومع هذه السماحة التى جعلت أخلاقه كالروض . والإخلاص الذى جعله ينطق بالحكمة — كان شجاعاً ، قد آتاه الله الشجاعة الأدبية ، والشجاعة فى الحرب ، والهمة ، والنجدة ، وقد دفعه النوع الأدبى من الشجاعة إلى أن يقول الحق لا يخشى فيه لومة لائم ، حتى فى أحرج الأوقات وأشدها حاجة إلى المداراة ، لقد تقدم للميدان ، فجاء ناس أرادوه على أن ينال من أبى بكر وعمر ، فأبى ذلك عليهم ، ولو أدى ذلك إلى أن يفقد نصرتهم ، فطالب الحق لا يتخذ الباطل مطية له ، فإن طريق الحق فى نظر زيد وآل بيته هو الحق الذى لا عوج فيه ، فإن الباطل لا ينتج إلا باطلا ، ولقد دفعته شجاعته الأدبية لأن يطرح مبدأ التقية الذى اشتهر

(١) مقاتل الطالبيين ص ١٣٠ .

آل البيت الأخذ به ، ولقد كان إعلانه لآرائه سبباً فى أن تعرض للأذى ، وسبباً فى أن يتخاذل عنه أنصاره ، وسبباً فى أن يخالفه بعض آله ولكن من يقصد إلى الحق لذات الحق لا يهمه إلا رضا الله ، ولا يهمه الخلق إلا بمقدار ما يكون فى إرضائهم رضا الله تعالى .

أما النوع الثانى من الشجاعة فقد دفعه لأن يتقدم إلى الميدان يقاتل خمسة عشر ألفاً ، وليس معه إلا نحو ثلاثمائة كأهل بدر ، ولقد انحط ذلك العدد القليل على تلك الفئة الكبيرة ، فنال منها مقتلة شديدة ، ولو استمرت الحال على ذلك المنوال الذى ابتدأه لانتصر ، ولأزال بسيفه دولة الظلم ، ولكن رمى بسهم من جانب العدو الذى كان يفر منه فراراً ، فكانت منيته ، ونحسب أنه لولا ذلك السهم الذى سددوه إليه بعد أن عجزوا عن لقائه لهزمهم هزيمة منكرة ، ولكن الله سبحانه أراد أن يزيل دولة الأمويين من ليسوا فى مثل أخلاق زيد ، لأنه لو كان هو الذى أزال دولة الأمويين ما أنزل عليهم سيف النقمة الذى أنزله العباسيون وما نبش قبورهم كما نبشها رجالهم ، وما كان سفاحاً كأبى العباس السفاح ، فأخر الله تعالى أمر الظالم ليتولاه ظالم مثله ، كما قال تعالى : « وكذلك نولى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » وكل شىء عنده بمقدار ، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال .

وإن الشجاعة والإباء متلازمان لا يفترقان ، ولا ينفكان ، فحيثما كانت الشجاعة كان الإباء ، وحيثما كان الإباء كان الإقدام .

وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه شديد الإباء ، وإباؤه جعل فيه حساسية شديدة بظلم الظالمين ، وما كان يحس بالمظالم تقع على آل بيته فقط ، فإن آل البيت ما كانوا يحرمون من التكريم ، فكان التكريم كفاء لما يقع بهم من ظلم ، أما غيرهم فكان ينزل بهم الظلم المتكاثف ، ولا مخفف له ، وهو يحس بآلامهم ، وكأنها نازلة به .

ولقد كان يجيش فى نفسه كل هذا ، فتحدثه نفسه بأن يتقدم ، ولقد روى

عن بعض معاصريه أنه قال : « أردت الخروج إلى الحج ، فمررت بالمدينة ، فقلت : « لو دخلت على زيد بن على ، فدخلت ، فسلمت عليه ، فسمعته يتمثل :

ومن يطلب المال المقنع بالقنا   يعش ماجداً أو تخترمه المخارم
متى تجمع القلب الذكى وصارماً   وأنفاً حمياً تجتنبك المظالم
وكنت إذا قوم غزونى غزوتهم   فهل أنا فى ذا يال همدان ظالم[1]

وإن هذا الخبر يدل على ما كان ينبعث فى نفسه من إحساس بالظلم ، وما كان يرضى نفسه من الشعر ، إلا الشعر الحماسى الذى يحمله على الإقدام ، وقد أقدم ، فأرضى ربه ، وكشف عن مدى ظلم الظالمين .

(ح) الصبر :

٥٩ — وإن الذى يتجه إلى تغيير ما عليه الحكام من ظلم واقع بالناس ، إلى عدل يجب أن يكون صبوراً ، فالصبر عدة المجاهدين ، والصبر والجزع نقيضان لا يجتمعان ، والصبر والفزع ضدان لا يلتقيان ، وإن الشجاعة من غير صبر تهور واندفاع ، والتهور والشجاعة حقيقتان مختلفتان ، وإن الصبر فى حقيقته يتضمن تحمل الشدائد ، ويقتضى ضبط النفس ، وعدم الاندفاع إلى ما يرضى ، وقد كانت هذه الخصال من أخص ما يتحلى به زيد رضى الله عنه ، فهو يضبط نفسه عند ما يسمع كلام السفهاء فلا يجاريهم ، ولقد قصصنا عليك كلام أحدهم عند ما ترك حقه حتى لا يكون آل البيت مضغة فى أفواه الناس ، وينتهزها فرصة من لا حريجة للدين فى قلبه ، فيذيع قالة السوء عن الرسول وآله ، فقد ضبط نفسه إمام الهدى ، عمن شتمه ولم يزد على أن قال : إن مثلى لا يرد مثلك ، ولم يضبط بعض الحاضرين من ذرية عمر بن الخطاب نفسه فاندفع ثائراً ، وهو يقول لهذا الشاتم : « والله لزيد خير منك نفساً وأباً وأماً ، وتناوله بكلام كثير ، ثم أخذ كفاً من حصباء وضرب به

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

الأرض وقال : والله ما لنا على هذا من صبر » وقد عاد بنا هـذا الرجل العمرى إلى غضبات عمر رضى الله عنـه فى الحق ، وكيف كان يتلقى رسول الله ﷺ ثورة عمر الذى كان لا يغضب إلا لله — بالهدوء ليعالج الأمر ، وينظر فى حاضره وقابله ، ووسائله وغاياته ، ومقدماته ونتائجها ، وكأنما كان زيد فى موقف النبى يضبط نفسه، وحفيد عمر فى موقف جده يصيح صيحة الحق التى كان يصيحها الفاروق رضى الله تعالى عنه ، على ما بين كل واحد منهما ومن يمثله من تفاوت بعيد ، كالفرق بين النبى ومن بعده ، والحواريين ومن يتبعونهم بإحسان .

ولقد كان الإمام زيد يعرف حقيقة الصبر ويدعو إليه . ويحث أتباعه عليه ، وكان يتحلى به حتى إن خاتمه قد كتب عليـه : « اصبر تؤجر ، وتوق تنج » وهكذا نرى أن شعاره الصبر وضبط النفس دائماً ، حتى لا ينزلق فيما لا تحسن عاقبته .

(د) الوعى الفكرى :

٦٠ — ورث زيد رضى الله عنه من أمه السندية ذكاءها وعمقها وقوة التأمل التى اتصف بها الهنود ، وورث عن آل أبيه الذكاء والعقل المتفكر الملهم ، والنفس المتوثبة التى تدفع الفكر إلى العمل ، والاستقصاء فى التفكير ، ولذلك كان أقوى ما يوصف به ذلك الإمام النابغة هو الوعى الفكرى الكامل ، فقد كان ذا ذكاء نافذ ، لم يهمله حتى يتبدد ، بل انصرف إلى العلم يطلبه ، وقواه عليه حافظة واعية ، فقد أوتى ذاكرة تحفظ كل ما يقرأ ويسمع ، كان يحفظ الأحاديث التى يرويها عن أبيه وأخيه وآل بيته جميعا ، وأبوه كان يروى عن كل التابعين الذين التقى بهم فى المدينة ، وكان فى المدينة أكثر التابعين ، فكانت موطن العلم النبوى ، عن التابعين ، وقد تلقى كل هذا وحفظه ، وألقاه على كثيرين من أعاظم الفقهاء ، كأبى حنيفة وغيره .

وكان لما آتاه الله تعالى من وعى فكرى لا يكتفى بما تلقاه من أهل بيته ، بل كان يرحل إلى البلاد التى تكون مظنة لأن يعلم منها ما لم يعلم . وكان ذلك العلم

العلم الغزير الذى يطويه فى صدره وينطلق على لسانه فى وقته ؛ فإذا تكلم انثالت عليه المعانى انثيالا ، يرد الجواب فى أسرع وقت ، وقد قال فيه أبو حنيفة وهو الفقيه الفاحص الناقد : « شاهدت زيد بن على فما رأيت فى زمانه أفقه منه ، ولا أعلم ، ولا أسرع جوابا ، ولا أبين قولا ، لقد كان منقطع القرين » وقد نقلنا لك ذلك من قبل ، فكان مع ما آتاه من ذاكرة قوية ذا بديهة حاضرة تسعفه باللفظ البليغ والمعنى المحكم الدقيق فى وقته وقد نقلنا لك جوابه على البديهة عندما تهجم عليه هشام ، ونقلنا لك قوله عندما نافش أهل العراق ، والبلاء بلاء ، وقد هموا بالرجوع عن نصرته وحاولوا أن يجدوا مبررا من كلامه يسمح لهم بأن يخذلوه فى ساعة وجبت عليهم فيها النصرة ، إذ هم الذين غرروا به ، ودفعوه .

ولقد كان وعيه الفكرى يظهر فى أجلى مظاهره عند تعليله للوقائع ، وربطه بين الأسباب والمسببات ، وإن تلك هى أخص أوصاف العقل العلمى . وهى أدق مظاهر الوعى الفكرى ، ولقد ذكر لنا الشهرستانى كلامه فى بيان السبب الذى من أجله يقرر الرضا بإمامة الشيخين أبى بكر وعمر مع تفضيله الإمام عليا عليهما ، فقد جاء فى الملل والنحل ما نصه :

« كان من مذهب زيد جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقال (أى زيد) كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين على عليه السلام لم يجف بعد ، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ ألا ترى أنه

لما أراد أبو بكر فى مرضه الذى مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب قال الناس لقد وليت علينا فظا غليظا ، فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر ، لشدة صلابته فى الدين ، وفظاظته على الأعداء ، حتى سكنهم أبو بكر رضى الله عنه ، وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماما ، والأفضل قائم ، يرجع إليه فى الأحكام ، ويحكم بحكمه فى القضايا »[1] .

وإن هذا الكلام يدل على مقدار ما عند الإمام الشاب النابغة من قدرة على تعليل الوقائع ، وفوق ذلك يبين ما كان عليه من نزاهة دينية تمنعه من أن ينال من نزاهة الشيخين أبى بكر وعمر اللذين كان وزيرين لجده الأعلى محمد ﷺ وقد يقول السنى كان أولى أن يقدم أبا بكر وعمر ، بل عثمان على جده على كرم الله وجهه ، ونقول إن ذلك رأيه ، وهو رأى لا يقدح فى الإيمان ولا ينقصه ، ولا يمنعه أن يوصف بالنزاهة الكاملة والإخلاص الكامل .

وإن وعيه الفكرى جعله يطلب العلم من كل إنسان أيا كانت نحلته ، فإن العلم يلتمس من كل مكان ، وهو كاللؤلؤة الفائقة لا تهون لهوان غائصها الذى استخرجها ، والمعرفة لا تتقيد بمكان ، ولا يحتازها حيز .

(هـ) الفصاحة :

٦١ — قد نشأ زيد فى وسط البيان ، نشأ فى بيت النبى ، و بيت على ، ومحمد بن الله عبد ﷺ قد أوتى جوامع الكلم ، وفصل الخطاب ، ولا يقاربه فى هذا غيره من العرب ، وعلى بن أبى طالب خطيب المسلمين ، وأبلغ خطباء العرب فى الإسلام ، بعد قول النبى ﷺ ، وخطبته فى رثاء أبى بكر الصديق ، أجمع نقاد الكلام على أنها أبلغ كلام بعد كلام الرسول ، وقدروها كاملة أبو بكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن . ومجموعة خطبة كانت موجودة عند علماء آل البيت من أولاد على رضى الله عنهم أجمعين ، وكانوا يتوارثون هذه المجموعة ويحفظونها ،

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم .

ولعل لبابها فى ديوان الخطب الذى جمعه الشريف الرضى ، وسماه نهج البلاغة .

وعلى ذلك نقول إن الفصاحة وجودة البيان كانت فى ذلك البيت الطاهر ، وخصوصا أنه كان يقيم بالمدينة ، ولم تسر العجمة إليها ، والعصر الأموى كان عصر بيان وقد كان زيد من أمراء البيان الذين يحسنون القول ، وكان يفضل البيان الرائع على الصمت ، وقيل له آلصمت خير أم البيان ؟ قال قبح الله المساكتة ، ما أفسدها للبيان ، وأجلبها للعيّ والحصر »[1] وإن هذا الكلام يدل على أنه كان يربى عقله بالعلم ، ولسانه بالبيان ، ويروضه عليه ، ويتجنب الصمت الكثير ، حتى لا تورث مرهبته البيانية ، ويعسر عليه القول عند حاجته إليه .

وجاء فى كتاب زهر الآداب للحصرى : « كانت بين جعفر بن الحسن بن الحسن ابن على وبين زيد رضوان الله عليهم منازعة فى وصية فكانا إذا تنازعا انثال الناس عليهما ليسمعوا محاورتهما ، فكان الرجل يحفظ على صاحبه اللفظة من كلام جعفر ويحفظ الآخر اللفظة من كلام زيد ، فإذا انفصلا وتفرق الناس عنهما قال هذا لصاحبه . قال فى موضع كذا وكذا ، وقال الآخر قال فى موضع كذا كذا ، فيكتبون ما قالا ، ويتعلمونه ، كما يتعلم الواجب عن الفرض ، والنادر من الشعر ، والسائر من المثل ، وكانا أعجوبة دهرهما وأحدوثة عصرهما »[2] .

وهذا النزاع قد أشرنا إليه من قبل وقد ورث النزاع عبد الله أخو جعفر ، ولكن لم يكن على هذه الصفة التى كان عليها فى عهد جعفر . ويظهر من سياق القصة ، كما ذكرها الحصرى فى زهر الآداب أن الإمامين كانا يتخذان من تلك الخصومة مباراة بيانية ليظهرا بها أمام الملأ من المسلمين ، فلما جاء عبد الله وذكرت بعض المنابزة وأراد أن يستغلها والى المدينة من قبل هشام للحط من مكانة آل البيت ، فرت عليه الإمام النابغة العبقرى زيد ، وأنهاها ، حتى لا تكون عاراً بعد أن كانت فخاراً .

---

(١) زهر الآداب ج ١ ص ٧٢ والحصر عدم القدرة عند إرادة الكلام .

(٢) الكتاب المذكور .

ولقد كان أشد ما يخشاه هشام من زيد قوة بيانه وتأثيره ، وقد كتب إلى والى العراق عند ما ذهب إليه : « امنع أهل الكوفة من حضور مجلس زيد بن على فإن له لساناً أقطع من ظبة السيف ، وأحد من شبا الأسنة ، وأبلغ من السحر والكهانة ، ومن كل نفث فى عقده »[1] .

(و) قوة الفراسة :

٦٢ — إن أولئك الذين يتصدون للقيادة الفكرية أو السياسية ، أو الاجتماعية . لا بد أن تكون لهم فراسة قوية تدرك الأمور على وجهها ، وقد تأتى المقادير بغير ما يقدرون . ولا ينقص ذلك من قوة إدراكهم ويقظة إحساسهم ، وقد تضطرهم الأحوال لأن يتركوا تقديرهم ، وأخبار زيد تدل على أنه كان قوى الفراسة ، شديد الحساسية ، وإن قوة الفراسة تتكون من قوة العقل وكثرة التجارب ، وقوة الإحساس ، وقد اجتمع كل هذا فى زيد ، فهو عميق الفكرة ، كثير الاستقصاء والتتبع ، شديد الحساسية ، قد جرب وخبر الأمور ، وإنه ليرى الأمر فيعرف ما وراءه ، ولم تذهب فراسته فى الميدان ، فقد رأى تخاذل أهل الكوفة بعد أن بايعه منهم نحو خمسة عشر ألفا عند ما تقدم للميدان ، فقرر أنها حسينية ، أى يفعلون معه ما فعلوه مع جده الحسين رضى الله عنه ، ولقد بدت فراسته يوم أن ترك الخصومة عند ما علم أن والى المدينة خالد بن عبد الملك ، يريد أن يجعل منهم موضع قالة السوء بين أهل المدينة ، ولم تخطئه فراسة يوم أن خرج من حضرة هشام بن عبد الملك ، وهو يعلم أنه قاتله لا محالة ، وخير له أن يموت فى الميدان من أن يموت على فراشه .

وقد يقول قائل كيف يكون قوى الفراسة ، ويثق بأهل العراق وقد حذره منهم آل البيت الذين عاصروه ، وهو يعلم من تاريخهم ما يعلم ؟ والجواب عن ذلك

---

(١) زهر الآداب للحصرى ، وظبة السيف طرفه ، وكذلك شبا الرمح ، والكهانة ما كان يؤثر به الكهان من سجع يدعون فيه علم الغيب .

إن فراستة لم تخطئه ، ولذا احتاط من غدرهم ، فبايعهم فى المسجد ، وهو يعلم أنه لا تمنعهم بيعة من تخاذل . ولكنه كان يعلم أن الذلة فى البقاء أشد على نفسه من الموت فى ميدان القتال ، على أنه قد تبين من سياق القتال الذى ذكرنا ، وحكته كل كتب التاريخ أنه كان لا محالة منتصراً بمن كان معه ، لأن أهل الشام لم يكونوا على عزيمة ماضية تسمح لهم بالنصرة ، ولو تكاثر جمعهم ، وإنه عند ما التقى الجمعان كانت الحملة عليهم شديدة ، ولم ينقذهم إلا النبل اتخذوه سلاحا لهم ، وكان القدر مقدور . وقد أشرنا إلى بعض ما ظننا ، من حكمة الله تعالى فيما قدّر ، وكل شىء عنده بمقدار .

(ز) الهيبة :

٦٣ — كان زيد رضى الله عنه مهيباً قد أتاه الله تعالى بسطة فى الجسم ، بمقدار ما آتاه قوة فى العقل ، وحكمة فى الفعل ، وحياء كحياء النبيين ، وإن أدل شىء على هيبته فرار هشام بن عبد الملك من لقائه ، ولما أراد أن يهينه فى المجلس نال من أمه كما يتكلم السفهاء ، وقد رد عليه رداً أفحمه ، ولم يجد هشام أمامه إلا عبارات يمليها السلطان الغاشم ، ولكن لا تقوى على الوقوف أمام الشخصية القوية المهيبة ، وإن مهابته كانت تقوم مقام جيش لجب ، فكان إذا تقدم للميدان يشبه جده على بن أبى طالب إذا تقدم ، وكان أهل الشام يفرون أمامه كما فروا أمام جده ، ولم ينالوه إلا بسهم من بعد ، حيث بعدوا عن هيبته ، وسطوة روحه .

٦٤ — وفى الجملة لقد كان ذلك الإمام الشاب النابغة مرموقاً ، مرعى الجانب ، معترفاً له بأكرم الخلال ، حتى فى حياة أخيه الأكبر الإمام محمد الباقر رضى الله عنهما ، وكان له محباً ، وبجلاله معجباً ، ويروى فى ذلك الحصرى فى كتابه زهر الآداب عن رجل من بنى هاشم أنه قال : « كنا عند محمد بن على بن الحسين ، وأخوه زيد جالس ، فدخل رجل من أهل الكوفة ، فقال محمد بن على : إنك لتروى طرائف من نوادر الشعر ، فكيف قال الأنصارى لأخيه ؟ فأنشده :

ما إن أبو مالك بوان ولا بضعيف قواه
ولا بألدّ له نازع يعادى أخاه إذا ما نهاه
ولكنه غير مخلافة كريم الطبائع حلو ثناه
وإن سدته سدت مطواعة ومهما وكلت إليه كفاه

« فوضع محمد يده على كتف زيد ، فقال : هذه صفتك يا أخى ، وأعيذك بالله أن تكون قتيل العراق » .

ولا شك أن هذه الأبيات تدل على عظيم محبته له ، وإعجابه بخلاله ، وإن كان قد انتقد بعض ما فيه ، وهو مبالغته فى الإباء ، وساق ذلك على لسان الراوى الذى نقل وصف الأنصارى لأخيه .

---

(١) الكتاب المذكور .

٢ — شيوخه

٦٥ — ذكرنا فى نشأته الأولى أن الذى قام بتنشئته وتعليمه أبوه على زينَ العابدين ، وإن شئت فقل إنه زين التابعين أيضاً ، وعلى ذلك تستطيع أن تقول : إن أول شيخ له هو أبوه الذى كفله من صغره إلى أن بلغ الحلم ، وقد تولاه من بعده أخوه محمد الباقر ، وقد صاحبه حتى شب عن الطوق ، ولا شك أن علم أبيه كان يتلقاه ذلك الأب الكريم من كل الذين كانوا بالمدينة من التابعين ، ولكن فتحنا كتاب المجموع لنستأنس به ونعرف من كان يروى عنهم ، ومن يأخذ من علمهم فوجدنا الأحاديث التى يرويها كلها عن أبيه عن جده الحسين عن على بن أبى طالب عن النبى ﷺ ، وأحياناً يقف السند عند على ولا يذكر النبى ﷺ فيكون الحديث موقوفا ، وقد جاء الشراح ، للمجموع ، فكانوا يثبتون صحة هذه الأحاديث بالروايات عن الكتب المعروفة عن أهل السنة كالبخارى ومسلم ، وسنن أبى داود والنسائى .

وهنا يتساءل الباحث هل كان زين العابدين لا يروى الحديث إلا عن الحسين ، والحسين لا يروى إلا عن أبيه على كرم الله وجهه ؟

ولكن كيف يكون ذلك ، وإن الثابت فى الكتب التى تصدت لشرح حياة الإمام التقى الزاهد زين العابدين تذكر أنه كان يتلقى عن التابعين الذين يلقاهم ، ومن لا يلقاهم يسعى فى لقائهم ؟ ونقول فى الجواب عن ذلك : إن الثابت فى التاريخ لا يمكننا أن نكذبه ، ونقول فى التوفيق بين ما فى المجموع : وما هو الثابت من أن الرواية فى أئمة آل البيت كانت بين الأبناء والآباء : إن أئمة آل البيت كانوا يأخذون برواية آبائهم ، ويجدون فيها من حيث العلم بالسنة غناء ، ولكن ذلك لا يمنعهم من أن ينتفعوا بالعلم من غير طريقها ، فيتعرفوا من التابعين فتاوى الصحابة وأقضيتهم ليستطيعوا أن يدرسوا فقه ما ورثوه من أحاديث نبوية تلقوها عن آبائهم ، وقد كان ذلك يعينهم على دراساتهم الفقهيه ، وذلك ما وقع

من محمد الباقر ، وما وقع من جعفر الصادق ، وما وقع من زيد نفسه ، ولقد ذكر الإمام أبو حنيفة أن جعفر الصادق رضى الله عنه كان من أعلم الناس بأقوال الناس ، فقد جاء فى مناقب أبى حنيفة للمكى أن أبا جعفر المنصور قال : « يا أبا حنيفة إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد ، فهيئ له من المسائل الشداد » ، فهيأ له أربعين مسألة ، ولقد التقيا بالحيرة ، ويقول أبو حنيفة فى وصف هذه المجادلة : « أتيت أبا جعفر المنصور ، فدخلت عليه وجعفر بن محمد جالس عن يمينه ، فلما بصرت به دخلتنى من الهيبة لجعفر بن محمد الصادق ما لم يدخلنى لأبى جعفر ، فسلمت عليه وأومأ فجلست ، ثم التفت إليه ، فقال يا أبا عبد الله ، هذا أبو حنيفه ، فقال : نعم ... ثم التفت إلىّ وقال يا أبا حنيفة ألق على أبى عبد الله من مسائلك فجعلت ألقى عليه ، فيجيبنى ، فيقول : أنتم تقولون كذا ، وأهل المدينة يقولون كذا ، ونحن نقول كذا ، فربما تابعنا ، وربما تابعهم ، وربما خالفنا ، حتى أتيت على الأربعين مسألة ، ما أخل منها بمسألة » ثم قال أبو حنيفة : « إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وإن هذا الخبر يدل على أمرين :

أولها — أن آل البيت لم يكن علمهم مقصوراً على ما يتوارثونه من أحاديث مروية عندهم ، ولا على ما وصل إليه اجتهاد أسلافهم ، بل كانوا حريصين على أن يتلقوا العلم عن غيرهم ، ويتعرفوا ما عند فقهاء الأمصار لا فرق بين إقليم وإقليم .

وثانيهما — أن الحكام كانوا ينفسون عليهم المنزلة التى نالوها بين الناس بعلمهم وأخلاقهم ، وشرف اتصالهم برسول الله ﷺ .

وإذا كان زيد قد كان فى سن جعفر ابن أخيه ، والصلة بينهما مستمرة ، فلا بد أن نفرض أنه تلقى عن غير آل البيت ، وخصوصاً أنه كان أكثر اتصالا بالناس من أبى عبد الله جعفر الصادق ، وأبيه الإمام محمد الباقر رضى الله عنهم أجمعين ولكن عند ما يروون لا ينقلون إلا علم آل البيت حتى لا يندرس ، وغيره ترويه الرواة .

٦٦ — وإن الاقتصار فى الدراسة الأولى للإمام زيد على علم آل البيت لا يدل على نقص فى الدراسة ، فإن الإمام علياً كرم الله وجهه مكث فى الكوفة خمس سنوات ، كان الإمام والمفتى للمسلمين ، فوق ما كان له منزلة فى الفتيا فى عهد أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهما ، وقد كان عمر رضى الله عنه كلما أعضلت مسألة قال : « مسألة ولا أبا حسن لها » وإن مكوث على رضى الله عنه وكرم الله وجهه طول مدة الخلافة منفرداً بالفتيا أو يكاد من شأنه أن يورث أولاده علما غزيراً ، وثروة فقهية عالية عالية ، فكانت تلك الثروة تنتقل بين ذريته ،كما تنتقل التركات بين الورثة ، بيد أنها ثروة أطول بقاء ، وأكثر ثمرة ، وأزكى نماء .

وكل إمام من أئمة آل البيت يزيدها بما يدرس وما يجتهد ، فزين العابدين درس واجتهد وأخذ عن غير آل البيت من التابعين ، ومثله ابنه أبو جعفر محمد الباقر وحفيده جعفر الصادق ، وابنه زيد رضى الله عنه ، ولكن الأمر الذى يعد الأصل ويتوارثونه هو تلك التركة المثرية من الفقه والحديث التى تركها لهم على رضى الله عنه ، وكأنها الأصل ، وغيرها تنمية لها فى نفس من يتلقاها فيزداد علماً ، من غير أن يدخل على هذا الأصل غيره ، حتى لا يختلط بغيره من أقوال الناس ، ولعل هذا هو الذى جعل بعض العلماء يقول عن الزيدية : إنهم لا يقبلون إلا أحاديث آل البيت ، ولكن عند التمحيص نجد بعض آل البيت كانوا يتلقون الأحاديث من مظانها ، ويجتهدون فى أن يعلموا الفقه الذى تلقاه فقهاء الأمصار ، ويوافقونهم فيه أو يخالفونهم ، منفردين بآراء بنوها على التركة التى ورثوها من علم وحديث كله عن طريق إمام الهدى على كرم الله وجهه .

٣ — دراســـاته

٦٧ — قد يكون عنـد الشاب ذكاء خارق ، ويتلقى العلم من رجاله ، ولـكن مسالك الحياة تتجه به إلى غايات أخرى ، فقد يتعلم وفيه ذكاء ، ولـكنه ينزع إلى الفروسية والجهاد ، وقد ينزع إلى العكرف على التجارة وكسب المـال ، وبهذه الاتجاه تخبو الجذوة العلمية التى انبثقت فى نفسـه ، فالاتجاه الشخصى إلى الحياة ينمى العلم فى نفس الشادى فيه أو يطفئه .

وإن آل البيت لم يكونوا فى العصر الأموى إلا للعـــلم ، ولا سلوان لهم عمـا نزل بهم إلا فى الانصراف إليه ، ليستريحوا وليأمن بنو أمية جانبهم ، فزين العابدين انصرف للعلم وعنى به ، ولم يعن بشىء سواه ، وكذلك أولاده من بعـده ، وإذا كانت لهم عناية بشىء غيره فعلى هامش النفس والعقل ، لا فى صلبهما .

وكذلك كان الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد انصرف إلى العلم انصرافاً تاماً ، ولـكنه امتاز عن سائر قرابته بأنه لم يقتصر فى التلقى والأخـذ عن المدينة ، بل انتقل إلى غيرها من الأمصار ، ولم يقتصر على علم الحديث والفقه ، بل أخذ يدرس علم العقائد ، كما تقرره الفرق المختلفة ، ويطلع على المناهج المتباينة لدراسة العقيدة ، وإن كان الكل يتجه إلى التوحيد ، ولا ينحرف عنه إلا من ضل وزاغ ، « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » .

ولقد أداه الانتقال إلى أمرين جرا عليه فى حياته متاعب :

أولهما — أنه انتقل إلى العراق موطن الفلسفة وعلم الأديان ، وعلم الفرق ، واضطر ان يلتقى بأهل العراق ، وفيهم شيعة العلويين ، ولا بد أن يسرى الحديث إلى السياسة وما عليه آل على من حرمان من حقهم الذى يتعصب له أهل العراق قولا ، واعتقاداً ، وليس عملا ونصرة .

والأمر الثانى — أن عيون الأمويين كانت ترصده وتحصى عليه حركاته ، وقد تبع ذلك من الإحراجات ما حكينا ، مما أدى إلى خروجه عليهم ، وحدوث ما كان .

٦٨ — وإذا كان زيد قد خرج للعلم يطلبه من مظانه ، فإنا لهذا نقسم حياته دورين :

الأول — حياة التلقى للحديث والقرآن وعلم آل البيت وهذا الدور قبل أن يشب عن الطوق .

والثانى — العلم بأقوال الناس وما عندهم . وأخبار الصحابة وما عند التابعين من مأثور عليهم ، وهذا قد طلبه من مظانه بعد أن شب عن الطوق ، وفى هذا الدور أخذ يحصل أصول الفرق ، وعلم العقائد ، أو يحصل الأصول بعد أن حصل الفروع ، كما قال الشهرستانى .

وما ذاكر فيه من العقائد واضح بين فى آرائه التى تتقارب من آراء المعتزلة ، إن لم تكن هى كما كانت فى عهده رضى الله عنه .

وأما فى الفروع فقد جاء فى المجموع ما يدل على أنه كان يذكر المسائل المختلف فيها مع كثير من أهل العلم فى عصره ، وإليك بعضاً من ذلك :

جاء فى باب الكفاءة فى الزواج « قال زيد بن على عليهما السلام : سألنا أهل النخوة والكبر من العرب ، فقلنا لهم أخبرونا عن نكاح العجمى للعربية حرام أم حلال ؟ فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا أرأيتم إن ولدت ولداً هل يثبت نسبه ؟ قالوا : نعم ، قلنا فهو إذن حلال لأنه لو كان حراماً لم يثبت . أرأيتم لو طلقها قبل أن يدخل بها هل لها عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمى لها أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأعجمى ، هل يحلها ذلك لزوج قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ؟

أرأيتم إن رضى بها أبوها أو أخوها أهل هو جائز أو باطل ، هـذا كله جائز ، وهو نكاح صحيح »[1] .

هذه مناظرة جاءت فى المجموع ، وهى تدل على أنه خرج بعلمه يناظر به ، ولعل هذه المناظرة كانت وهو بأرض العراق ، لأن فقهاء العراق هم الذين كانوا يتشددون فى اشتراط الكفاءة للزوم الزواج ، كما يصور ذلك فقه أبى حنيفة رضى الله عنه ، وقد جرت فى عباراته ذات العبارات التى كانت تجرى فى مناظراتهم عند استخراج الأقيسة ، وهى ابتداؤهم الكلام بكلمة أرأيت ، أو أرأيتم ، حتى لقد سماهم الشعبي الأرأيتيين ، والشعبي كان يخالف طريقتهم ، وهى القياس والتفريع على المسائل وفرض مسائل لم تقع ، وهو الفقه الفرضى ، ويظهر من سياق ذلك الكلام أن الإمام زيداً رضى الله عنه كان يرى التفريع وفرض المسائل التى لم تقع ، إما ليعطى لها حكما ، وإما ليأخذ منها دليلا ، ألا تراه فرض عدة فروض كلها يؤدى إلى صحة الزواج مع عدم الكفاءة فى النسب ، وهو فى هـذا ينهج منهاج القياسيين الذين يعقدون المشابهة بين المسائل المقررة الثابتة فى الفقه ، ليقيسوا عليها غيرها ، وهو قد بنى صحة الزواج ولزومه على وجوب المهر ونصفه ، وعلى الميراث وغيره ، واعتبر العقد ما دام قد عقد فقد صار لازماً ، ولا رتبة يكون فيها العقد صحيحاً غير لازم ؟ فهل كان من مناهج استنباطه القياس ؟ لنؤجل القول فى ذلك ، حتى نتكلم فى أصوله ؟ .

٦٩ — وإذا كانت هذه المناظرة تكشف عن لقائه بأهل العراق ومذاكرتهم مسائل الفقه ، فقد وجدنا له كلاماً فى الكفاءة يدل على أنه كان يتصل بالعلماء فى كل أرض إسلامية خرج عليها ، وفى المواطن التى أقام بها ، وخصوصاً المدينة التى كانت مهد العلم النبوى ، فقد جاء فى ذلك الباب ما نصه :

« قال أبو خالد رحمه الله سألت الإمام زيد بن على عليهما السلام عن

---

(١) ج ٤ ص ٦٢ .

نكاح الأكفاء فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربيهم وعجميهم ، وقرشيهم وهاشميهم ، إذا أسلموا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم ما لنا ، وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ، ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض فى ذلك فضل ، وقد قال عز وجل : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » فأذن للمؤمنين جميعاً العربى والعجمى أن ينكحوا بنات المؤمنين من المشركين جميعاً عربيهم وعجميهم إذا أسلموا ، وقد تزوج زيد بن حارثة وهو مولى زينب بنت جحش وهى قرشية ، وتزوج بلال هالة بنت عوف ، أخت عبد الرحمن بن عوف ، وتزوج زريق مولى رسول الله ﷺ عمرة بنت بشير بن العاص بن أمية ، وتزوج عبد الله بن رواح مولى معاوية بنتاً لعمرو بن حريث ، وتزوج عمار بن ياسر رضى الله عنه أختاً لعمرو بن حريث ، وتزوج أبو مخذام بن أبى فكيهة امرأة من بنى زهرة »[1] .

وإن هذا الكلام يدل على أنه تلقى أخبار الصحابة ، ويدل على أنه كان متصلا بأهل المدينة من غير آل البيت ، فإن ذلك الرأى يتفق مع آراء الفقهاء الذين كانوا بالمدينة من غيرهم ، فالإمام مالك كان يرى رأيه وهو الذى كان بها من بعد الإمام زيد رضى الله عنه وأدرك شطراً كبيراً من حياته ، إذ استشهد الإمام زيد وهو فى الثلاثين من عمره تقريباً فقد كان يرى أنه لا كفاءة إلا بالدين ، ومنع الكفاءة فى النسب والحرية والإسلام والمال ، والحرفة ، ولم يعتبرها ، وقال ابن القيم فى رأيه هذا إنه روح الدين .

وإن هذا الكلام يكشف بعض الكشف من منهاج الإمام زيد فى فهم ألفاظ القرآن ، وذلك أن اللفظ العام يدل على كل ما يشمله اللفظ نصاً ، ولذا اعتبر قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » إذناً عاماً بالزواج لكل بنات المؤمنين ، إذا أسلم أى مشرك ، فاعتبر العموم فى الخطاب

---

(١) المجموع ج ٤ ص ٥٥ .

في قوله تعالى : « لا تنكحوا » ، واعتبر العموم أيضاً في لفظ المشركين ، فجعله شاملا للعجم والعرب .

ولو تتبعنا الاستنباطات الكثيرة التي استنبطها زيد لوجدناها تدل على أنه رضي الله عنه كان يدرس العلم ويطلبه من مظانه أياً كانت هذه المظان ، يدرس الفقه مع أهله ، ويذاكرهم فيما يختلف فيه معهم ، لا يني عن طلب الحق أنى يكون وفي أي مكان .

٧٠ — وإنه بهذا تتوافر له تربية كاملة ، من وقت أن نشأ ، إلى أن استشهد في سبيل الحق الذي حمل وحده عبئه ، ولم يعاونه أحد في حمله إلا طائفة من القراء والفقهاء وأهل الحديث .

لقد نشأ في بيت علم ، ولم يكن ذلك البيت من شأنه أن يربي أطفاله على النعومة ، حتى يكون ممن ينطبق عليهم قول الله تعالى : « أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام وهو غير مبين » بل نشأ في بيت تكاثفت عليه أسباب الآلام النفسية ، فصبر ، وأخذ بقول علي رضي الله تعالى عنه في الإيمان بالله وقدره : « إن صبرت نفذ أمر الله وأنت مأجور ، وإن لم تصبر نفذ أمر الله وأنت موزور » ، فتجملوا بالصبر في هذه الآلام ، وهم الأعزاء بإيمانهم وبالحق ، وبالتسامي بنسبهم عن أن يكون منهم ما ينزلهم عن مرتبة الانتساب إلى النبي وإلى علي . ومن شأن التربية على الصبر أن يكون الناشيء قوي الإرادة مرهف العزيمة ، يحتمل الشدائد والمكاره من غير أنين ولا ضجر .

ولما بلغ زيد سن التمييز تلقى العلم من أفواه آبائه الكرام ، حتى إذا تكامل نموه لزم علماء آل البيت وغيرهم ، وكان في مهد العلم يعيش بالمدينة وهي مدينة الرسول ﷺ ، منزل الوحي ، ومقام الصحابة ، والتي كان يأرز إليها علم الإسلام ، والتي اعتبر الإمام مالك ما عليه أهلها حجة في الدين ، ولما شب عن الطوق أخذ يطوف في الأقاليم طالباً العلم أنى يكون ، ومن أي شخص يكون رضي الله عنه وعن آله .

٤ — عصره

٧١ — عصر الإمام زيد هو العصر الأموى ، فقد ولد فى عنفوانه . وقتل وقد تألبت على الأمويين القلوب ، وانطوت على إحن وأحقاد وزادها مقتله حدة فوق حدة ، حتى أحكم التدبير ، ثم كان من بعده العمل ، والإزالة . ثم الانتقام أنزله بهم من كان على شاكلتهم ، وهم العباسيون ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

والعصر الأموى كان بالنسبة للبيت النبوى عصر آلام نفسية ، عالجها أولئك الأكرمون من آل البيت بالانصراف إلى العلم وإحياء السنن وبالدرس والفحص والتحقيق ، وأمدوا الفكر الإسلامى بأرسال من الحقائق . وقد اتصلوا فى هذه الأثناء بالشعوب الإسلامية فى سائر الأمصار . ذلك أن إقامتهم كانت فى المدينة ، فكان المسلمون يفدون عليهم من كل البقاع الإسلامية يزورونهم ويرتشفون من مناهل علمهم ، عندما يجيئون لزيارة الروضة الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، فعمت علومهم واتسع نفوذهم بالعلم ، لا بشىء سواه .

ولقد شارك آل البيت فى آلامهم كثيرون من المؤمنين ، فكانت قلوب الكثيرين تطوى على أشد الآلام ، فَمَنْ من المؤمنين الصادقى الإيمان كان يرضى عن مقتل الحسين رضى الله عنه ، ولا عما فعله يزيد بن معاوية فى المدينة وأهلها ، وأخذه نساء الأنصار وأبناءهم سبايا ، فكانت الآلام تسرى فى قلوب المؤمنين ، ولولا أن الآلام إذا تطاولت ألفت النفس بسببها ما لم تكن تألفه ، بل كانت تنفر منه — لتحركت الفتن طول ذلك العهد ، ولم ترجع القضب إلى أجفانها أبداً ، وفى الحق إن الفتن ابتدأت شديدة قوية لجبة ، وكانت بفتن الخوارج ، وبفتن بعض المتململين من الحكم الأموى ، وبخروج ابن الزبير والمختار ، ولم تسكن الفتن إلا فى النصف الأخير من حكم عبد الملك بن مروان ، ولكنها انتقلت من الخروج العلنى إلى التدبير الخفى ، ولذلك يقول المحققون إن التدبير المحكم الذى انتهى بوجود الحكم العباسى قد ابتدأ فى حياة الحجاج بن يوسف الثقفى طاغية العرب ،

وما سكنت حركات الخوارج إلا لتظهر فيما بعد حركات الانقضاض المقوضة التى أتت على كل شىء ، ولم تبق من الحكم الأموى شيئاً ، ولم تذر إلا ما يذكره الناس عنهم .

٧٢ — ولقد اقترن وجود العصر الأموى بوجود الفرق الدينية فى السياسة وفى العقائد ، ووجود المذاهب الإسلامية فى الفروع ، وفى الجملة نجد أن العصر الأموى كانت فيه البذور التى قام عليها العلم الإسلامى من بعد ، فقد ابتدأ فيه تدوين العلوم ، وتأصيل أصولها ، فابتدأ وضع علم النحو ، وعلم العروض ، وعلم الفقه وعلم العقائد . والتفكيرات السياسية المجردة .

وقد عاصر الإمام زيد كل هذا ، وأسهم فيه بحظ وافر ، واشترك فى بنائه ، فكان له رأى فى السياسة وفى علوم العقائد ، وله فرق هذا وذاك مذهب فى الفقه وعلم زيد كان مما ورثه عن آبائه آل البيت ، مضافاً إليه ما تجاوب به فى تفكيره مع عصره ، وما تأثر به منه ، وما أثر فيه .

ولذلك يكون من الواجب علينا أن نتعرض بكلمة موجزة موضحة عن السياسة فى العصر الأموى ، وفرق العقائد فيه ، ونشوء المذاهب الإسلامية المختلفة .

١ — الحال السياسية

٧٣ — وجدت الدولة الأموية بعد النزاع الذى قام حول الخلافة بين على كرم الله وجهه جد الإمام زيد ، ومعاوية بن أبى سفيان الذى ابتدأ من جانب معاوية بالمطالبة بدم عثمان رضى الله عنه باعتباره من أولياء دمه ، واتهامه علياً بأنه مالأ على قتله ، وأن قتلته فى جيشه ، ولم يقتص منهم . وتحول النزاع من حال إلى حال ، إذ أنه بعد تحكيم الحكمين عندما عضت الحرب معاوية وجيشه ، وعلموا علم اليقين أن جيشهم ، وهو جيش البغاة مقضى عليه لا محالة ، فدعوا إلى التحكيم ، وقبله علىّ على كره منه ، وانتهى الأمر فيه إلى تحقيق الخدعة ، وعندئذ نادى معاوية بنفسه خليفة ، ولقد انتهى الخلاف بين على كرم الله وجهه ومعاوية بن أبى سفيان بقتل أحد الخوارج علياً رضى الله عنه ، ومصالحة الحسن بن على رضى الله عنهما لمعاوية ، وإذا كانت السيوف قد غمدت أمداً ، فلتظهر أحد وأشد من بعد ذلك ، إذ أن معاوية عهد لابنه يزيد ، وما كان يزيد ممن يرضى عنه فى خلق أو دين ، أو على الأقل لم يشتهر عنه ذلك ، وقد اعتبر هذا أمراً غريباً على حكم الإسلام ، ولذلك عده الصالحون من المؤمنين مما ابتدعه معاوية فى الدين ، وإذا كان قد ادعى أنه يقلد أبا بكر فى عهده لعمر بن الخطاب فإن وجه القياس غير صحيح ، فان أبا بكر ما عهد إلى ابنه عبد الرحمن أو غيره ، بل عهد إلى رجل كان وزيراً من وزراء النبى ﷺ ولا تربطه به قرابة قريبة أو بعيدة . وهو الفاروق الذى فرق الله به بين الحق والباطل ، وهو الذى قال فيه النبى ﷺ : « إنه العبقرى الذى لم يفر فرية فى الإسلام أحد » وقال عليه السلام فيه : « إن الله كتب الحق على قلب عمر ولسانه » وقال فيه عليه السلام أيضاً : « إن الشيطان لا يسير فى فج يسير فيه عمر » فكيف تتم المقايسة بين العهدين ، إن ذلك من إفساد السياسة للألفاظ والمعانى .

ولقد قال الحسن البصرى فى هذا المقام وغيره بالنسبة لما ابتدعه معاوية ابن أبى سفيان :

« أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة ، خروجه على هذه الأمة بالسفهاء ، حتى ابتزها بغير مشورة منهم ، واستخلافه يزيد ، وهو سكير خمير يلبس الحرير ، ويضرب بالطنابير ، وادعاؤه زياداً ، وقد قال النبي ﷺ : « الولد للفراش ، وللعاهر الحجر ، وقتله حجر بن عدى ، فيا له من حجر بن عدى »[1] .

٧٤ — لم يرتض الناس تلك البدعة التى ابتدعها معاوية ، وحول بها الحكم الإسلامى من خلافة نبوية قوامها الشورى إلى ملك عضوض يعض عليه بالنوجز ، ووقع ما تنبأ به النبي ﷺ إذ قال عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون ، ثم تصير ملكا عضوضاً » .

وإذا كان معاوية بدهائه وتمكن سلطانه لم يجعل أحداً يعلن التململ والانتقاض فإن ذلك الانتقاض قد ظهر بمجرد موته ، فقد انبثق فى الإسلام البثق الكبير ، خرجت المدينة بمن فيها من ذرية المهاجرين ، والأنصار ، وخرج الحسين بن على بالعراق ، وتجرد لذلك قواد الأمويين الذين أشربوا مشرب يزيد ، وانقلب الأمر إلى قتال لا تراعى فيه من جانب الأمويين وقوادهم أى حرمة ، حتى لقد قتل الحسين بن على قتلة فاجرة ، وقتل معه بضعة عشر من آل البيت ، وأخذ نساء آل النبي ﷺ سبايا أو شبه سبايا إلى يزيد بن معاوية . ولقد قيل إنه أكرمهن ، ولعل ذلك من النعرة العربية ، إذ يلتقون معه فى عبد مناف ، ولم يكن للنزعة الإسلامية .

وخرجت المدينة كما أشرنا ، فكان منه ما هو أشد وأنكى ، وسيقت إليه السبايا من أبناء المهاجرين والأنصار ، وهكذا توالت هـذه الفعال وتتابعت ، وقلوب المؤمنين مستنكرة ، قد طويت مع الإيمان على حقد على هؤلاء الظالمين ،

---

(١) المنية والأمل للمرتضى ، وحجر بن عدى كان قد خرج على معاوية ثم سلم بأمان أمنه به معاوية ، ثم قتله ورجاله غدراً ، ونكثا فى العهد .

وقد قال الحسن البصرى ساعة أن بلغه مقتل الحسين بجيش عبيد الله بن زياد الذى ألحقه بنسبه معاوية : « واحسرتاه ! ! ماذا لقيت هـذه الأمة ، قتل ابن دعيها ابن نبيها ، اللهم كن له بالمرصاد، وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون » .

٧٥ — ولقد سكنت الأمور سكوناً ظالماً بعد تلك الحوادث الدامية ، ولكنه كسكون النيران المتأججة التى لا تظهر شعلتها ، ولا يظهر دخانها وتصهر القلوب بقوة تأججها ، ولذلك بعد أن هلك يزيد بن معاوية خرجت الأقاليم الإسلامية عن حكم الأمويين ، فاستولى عبيد الله بن الزبير على الحجاز ، واستولى المختار الثقفى على العراق ، وتتبع قتلة الحسين بن على رضى الله عنهما ، فحارب أعداء العلويين وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك فى محاربة الحسين إلا قتله ، وكان ممن قتل عبيد الله بن زياد ، بعد أن أخذ يستجير بالقبائل العربية ، ولكن لم ينجه ذلك من القتل ، وهو الذى قاد الجيوش فى مقتل الحسين ، ثانى اثنين هما سيدا شباب أهل الجنة .

ولقد استمرت المعارك بين المسلمين ، حتى انحصر القتال بين عبد الله بن الزبير وعبد الملك بن مروان ، وانتهى الأمر بأن صارت الأمور إلى دولة بنى مروان بعد أن زالت دولة بنى سفيان ، لشؤم مقتل الحسين .

ولقد سلط عبد الملك على أهل العراق الحجاج بن يوسف الثقفى ، كما سلط من قبل معاوية عليهم زياد ابن أبيه ، وكان الحجاج عاتياً قاسياً ، حتى أحصى من قتلهم صبراً فبلغوا عشرين ومائة ألف .

وإن هـذه القسوة أنتجت نتيجتها ، وهى أنها منعت الفتن من أن تظهر ، ولكنها لم تمنع أمرين :

أحدهما — خروج الخوارج فقد كانوا قوة مرهبة للدولة الأموية ، وقد رماهم الأمويين بالمهلب بن أبى صفرة ، فخضد شوكتهم ، وأضعف قوتهم ، ولكنه لم يستأصل شأفتهم .

الأمر الثانى — هو أحقاد القلوب ، ونفرة ذوى الإيمان منهم ، حتى لقد اعتبروا حكم الحجاج ومن ولوه ابتلاء من الله ، واختباراً لإيمانهم ، بل إن الكثيرين قد اعتبروه نقمة الله تعالى لتخاذلهم عن نصرة آل البيت ، وتمكين الأمويين من الحسين رضى الله عنه .

٧٦ — ولقد زاد القلوب بغضاً لحكام الأمويين ما كانوا يحاولون به من الغض من مقام على رضى الله عنه ، فقد كان ذلك ديدنهم ، واستوى فى ذلك السفيانيون والمروانيون .

فقد سن معاوية سنة سيئة فى الإسلام ، وهى لعن إمام الهدى على بن أبى طالب كرم الله وجهه على المنابر ، بعد خطبة الجمعة ، وقد تضافرت على ذلك أخبار المؤرخين ، فذكره ابن جرير فى تاريخه ، وابن الأثير وغيرهما ، ولقد نهاه عن تلك السنة السيئة ، بل عن تلك الجريمة الكبرى الأتقياء من بقية الصحابة رضى الله عنهم ومن هؤلاء السيدة أم سلمة زوج رسول الله ﷺ وأم المؤمنين ، فقد أرسلت إليه كتاباً هذا نصه :

« إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون على بن أبى طالب ومن أحبه ، وأشهد أن الله أحبه ورسوله » ولكن معاوية لم يلتفت إلى كلامها ، واستمر فى غيّه ، وقد استمر ذلك طول حكم الأمويين ، ولم يلغ إلا فى فترة حكم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فقد كان حكمه فى وسط حكم الأمويين كالجزء الأبيض فى وسط صفحة سوداء ، فقد ألغاه ، وأحل محله قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر » ولكن حكام الأمويين الذين جاءوا من بعده أعادوا الفجور إلى منابرهم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى .

٧٧ — وكان هذا بلا شك مثيراً لأحقاد المؤمنين ولم يرضه أحد من المسلمين معلناً رضاء إلا أولئك الذين وضعوا قلوبهم تحت سلطان الحكام ، وتحت سلطان

أهل الدنيا ، لا يبغون عنهم حولا ، ولا يتجهون إلى الله أبداً .

ولقد اشتدت النقمة النفسية حتى تشكك الولاة أنفسهم فى سلامة أعمالهم من الناحية الدينية ، وخصوصاً بعد أن أبعد العادل عمر بن عبد العزيز حكاماً ظهر المجون فى علانيتهم ، ولم يستتروا كما استتر أسلافهم .

وإنه يروى فى ذلك أنه لما قدم عمر بن هبيرة والياً على العراق أحضر الحسن البصرى ، وعامراً الشعبى ، فقال لهما : « أصلحكما الله ، إن أمير المؤمنين يزيد بن عبد الملك يكتب إلى كتباً أعرف فى تنفيذها الهلكة ، فأخاف إن أطعته غضب الله ، وإن لم أطعه لم آمن سطوته ، فما تريان لى ؟ فقال الحسن للشعبى : يا أبا عمرو أجب الأمير ، فرقق له فى القول ، وانحط فى هوى ابن هبيرة » ولكن ابن هبيرة لا يستشفى دون أن يسمع قول الحسن ، فقال : « قل يا أبا سعيد » فقال أو ليس قد قال الشعبى ، فقال ابن هبيرة ؛ فما تقول أنت ، فقال الواعظ التقى : « أقول والله إنه لا يوشك أن ينزل بك ملك من ملائكة الله فظ غليظ ، لا يعصى ما أمره الله ، فيخرجك من سعة قصرك ، إلى ضيق قبرك ، فلا يغنى عنك ابن عبد الملك شيئاً ، وإنى لأرجو أن الله عز وجل يعصمك من يزيد ، وإن يزيد لا يعصمك من الله ، فاتق الله أيها الأمير ، فإنك لا تأمن أن ينظر الله ، وأنت على أقبح ما تكون عليه من طاعة يزيد نظرة يمقتك بها ، فيغلق عنك باب الرحمة ، واعلم أنى أخوفك ما خوفك الله سبحانه ، حين يقول : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد » وإذا كنت مع الله عز وجل فى طاعته كفاك بوائق يزيد ، وإذا كنت مع يزيد على معصية الله ، وكلك الله إلى يزيد حيث لا يغنى عنك شيئاً .

٧٨ — كان الحكم الأموى مع ما أجرى الله على أيدى قواده من فتوح إسلامية يتسم بالقسوة السياسية ، ويمنع الناس من أن يبدوا آراءهم فى الحكام إلا ما يوافق هواهم ، وكان يتجه إلى تقديس كل ما يفعله الولاة والحكام ، حتى كانوا يعبرون عن أنفسهم بأنهم خلفاء الله ، وحتى إنه ليتطاول أمثال الحجاج

ابن يوسف الثقفى ، فيسأل أيهما خير خليفة الله أم رسول الله . فلعنه الله ، إن كان قد قال ذلك ، وإن تلك الكلمة التى صاح بها عبد الملك بن مروان فى البيت الحرام ، وجموع الحجيج حاشدة : « من قال لى اتق الله قطعت عنقه » كانت شعار الملوك من بنى أمية وولاتهم ، اللهم إلا تلك الفترة التى كانت كومضة البرق فى ذلك الظلام الدامس ، وهى عصر الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز .

هذه وقائع وأقوال لها بلا ريب أثرها فى النفوس ، فإن الصلة التى تربط الحاكم بالمحكوم تنقطع وينظر كل واحد منهما إلى الآخر نظر الخصم المتربص ، لا نظر الراعى المرشد المصلح ، وإذا كان فى أفعال بعض الحاكمين صلاح ، فإنه ينظر إليه نظرة الشك لا نظرة الاطمئنان ، وقد كان ذلك فى كل الأعمال الإصلاحية التى اتجه إليها ملوكهم .

٧٩ — وإنه فى الواقع لولا الانتصارات الباهرة التى كان ينتصرها المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها لانتقض الناس ، فتلك الانتصارات كان لها من الروعة ما جعل المؤمنين يسكتون غير راضين ، وهل يتقدم مؤمن للانتقاض وهو يعلم أن جيوش قتيبة ابن مسلم تدق أسوار الصين ، وتسير مجاهدة فاتحة .

ولذلك صمت أهل الإيمان وسكنوا ، ومنعوا أن تتحرك الفتن ، وأن يثيروا إحن القلوب ، ولذلك لما هدأت الحروب ، ووقفت الفتوح فى آخر العصر الأموى تحركت الأحقاد ، فأتت على البيت الأموى من قواعده .

وإنه من المقررات العلمية أن الانتصارات لها أثرها ، فى التفاف الناس حول الحكام ، ولو كانوا غير صالحين ، والانتصارات تغرى الذين عندهم قدرة على حمل السلاح بحمله فى الجهاد الخارجى ، ويغضون النظر عن حمله فى الجهاد الداخلى ، وإن كان لا يقل عنه خطراً وشأناً ، بل إن النبى ﷺ قد صرح بأنه أفضل ، فقد قال عليه السلام : « أفضل المجاهدين حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

آثار مظالم الأمويين :

٧٠ — يهم الباحث العلمى النظرى الذى يؤرخ للعلوم والمذاهب لا للحوادث والوقائع أن يتعرف مدي تأثيرالوقائع فى الآراء، ومدى تأثير الآراء فى الوقائع، وإنا لنجد الآراء توجه الوقائع، والوقائع قد تبعث آراء جديدة، فقد كان الخلاف بين على ومعاوية يقوم على عدم اعتراف معاوية ببيعة على رضى الله عنه وكرم الله وجهه، لأن الذين بايعوا علياً رضى الله عنه هم أهل المدينة وحدهم، ولم يبايعه من كان من الصحابة والتابعين بالشام، فانبعث الخلاف أأهل المدينة وحدهم هم الذين لهم حق البيعة، لأنها قصبة الإسلام، وفيها أكثر الصحابة وأجل التابعين، وإذا كان بعض الصحابة قد خرج منها، فقد اختلطوا بغيرهم فى المدائن، وما يمكن تمييزهم عن غيرهم بإعطائهم حق التصويت دون من يجاورونهم، وعلى ذلك يكون التمييز بالمكان أولى من التمييز بالأشخاص، ولأن بيعة أبى بكر وعمر وعثمان تمت بمبايعة أهل المدينة فقط. وتعلل معاوية فى خروجه بأن الاختيار لمن فى المدينة وغيرها من الأمصار، ولا حكم لعلى ما دام لم يتم اختياره بالعرب فى الأمصار الإسلامية كلها، ولكن ذلك التعلل لم يمنع أن يجمع العلماء على أنه كان باغياً.

ولقد روى أن النبي ﷺ، قال لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية» وقد قتلته فئة معاوية ومن معه، وإنه ليروى فى ذلك أن مقتل عمار أثر فى الفريقين المتقاتلين، فعلىّ التقى الورع الأمين تقدم من بعد ذلك متحمساً للقتال، لأنه صدق عليه الحديث بأنه العادل، وخصمه هو الباغى، ولذلك خرج بنفسه يضرب، والصفوف تنزاح بين يدى بطل الإسلام وحامل اللواء فى خيبر، حتى همّ معاوية أن يفر أمام سيف الله المسلول.

أما أثر مقتل عمار فى جيش معاوية فقد تخاذل، وروى لمعاوية الحديث الشريف، فأوله تأويلا فاسداً تأباه العقول حتى السقيمة، إذ قال: «إنما قتله من أرسله».

هذه صورة من تأثير الآراء فى الوقائع ، أما تأثير الوقائع فى الآراء فإنه يبدو فى أثر مظالم الأمويين ، وعدم سماعهم لنصح الناصحين ، ولوم اللائمين ، ومنعهم كلمة التقوى من أن يوجهها أحد إليهم ، مع أن كل مؤمن ألزم بها بحكم الإسلام ، وقد كان من أثر ذلك تكون الفرق الإسلامية فى الخلافة ، ودعواتها إلى آراء مقتصدة أحياناً ، ومنحرفة أحياناً أخرى .

ويصح أن نعتبر من تأثير الوقائع فى مثلها وجود عصر عمر بن عبد العزيز فى وسط تلك الدُّجُنَّة الحالكة ، فإنه بلا شك جعل الناس يأنسون بالعدل بعد أن استوحشوا للظلم ، فوجه الكثيرين بعد أن مات إلى ضرورة التغيير ، وخصوصاً أن الذين جاءوا كانوا أشد استهانة بحقوق الناس .

ويجب أن نلاحظ أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد عاش فى عهد عمر بن عبد العزيز ، وكان فى ذلك الوقت شاباً نهداً قوياً ، فقد كان فى حدود الرابعة والعشرين من عمره ، وقد بلغ أشده الفكرى والعقلى ، وصار مستقل النظر يكون آراءه ويكون اتجاهاته ، ولا بد أن يكون لما رآه فى عمر بن عبد العزيز من عدل واضح له أثر فى تفكيره السياسى .

الفرق السياسية فى عهد الأمويين

٨١ — ظهرت الفرق السياسية فى العصر الأموى ، وإن كانت جذورها تمتد إلى أعمق من ذلك بكثير ، ذلك أنها نبتت منذ بويع بالخلافة لأبى بكر صديق الإسلام ، إذ كان من الصحابة من يرى تفضيل على ، وكان من هؤلاء الزبير بن العوام ، والمقداد بن الأسود ، وعمار بن ياسر ، ولكن اختفت تلك النزعة فى لجة التاريخ ، وطوتها الأعمال الباهرة التى قام بها الشيخان أبو بكر وعمر ، فقد كانت خلافتهما حصن الإسلام المكين ، ثم ظهرت تلك النزعات فى آخر عصر ذى النورين عثمان بن عفان رضى الله عنه ، واشتدت وتبلورت أفكار التشيع لعلى كرم الله وجهه ، وأفكار المعارضين له فى عصره رضى الله عنه ، ووجد منهم من انحرفوا عن الجادة ، وخلعوا ربقة الإسلام كأتباع عبد الله ابن سبأ ، ويقال عنه عبد الله بن السوداء ، لأن أمه كانت أمة سوداء ، وقد كان زعيم التحريض ضد حكم عثمان رضى الله عنه ، وقد زعم عبد الله هذا أن الإله حل فى على كرم الله وجهه ، وقد ادعى رجعة النبى ﷺ ، ورجعة على رضى الله عنه . ولما قتل الإمام على كرم الله وجهه أنكر أنه مات ، وقرر أنه حى ، ولو جاءوا إليه برأسه الكريم فى صرة .

ومن أولئك المنحرفين طائفة أخرى تسمى الغرابية ادعت أن الرسالة كانت لعلى ، وأن جبريل أخطأ ونزل على محمد ﷺ وذلك للمشابهة التامة بين على والنبى كمشابهة الغراب للغراب ، وذلك كلام لا يؤيده الواقع ، وهو خروج على الإسلام ، لأنه فى معنى الإنكار لرسالة النبى ﷺ ، وجواز الخطأ على الله تعالى وملائكته .

كان الفريق الأول كافراً بالاتفاق ، لأنه يدعى الحلول ، وذلك شرك ، ولقد ظهرت بعض هذه الأقوال فى عهد على رضى الله عنه ، فهم على بإعدامهم ، ولكن لم يتم له ذلك .

ولنترك هؤلاء وما هم عليه وليسوا من المسلمين فى شىء ونحن نتكلم فى الفرق الإسلامية أو المذاهب الإسلامية .

ولقد كان فى مقابل الشيعة من يعاند قريشاً كلها فى الخلافة ، وهم الخوارج ، وكان بين الخوارج أمة وسط ، والشيعة أنفسهم درجات فى التشيع ، وقد عاصر الإمام زيد كل هؤلاء ، وتجادل معهم . كما تدل على ذلك رحلاته المختلفة إلى العراق عامة وإلى البصرة والكوفة خاصة ، وقد حق علينا الآن أن نقول كلمة موجزة عن كل فرقة من هذه الفرق ، لنعلم آراء الإمام زيد ، وموضعها من بين هذه الآراء .

١ — الشيعة

٨٢ — قوام المذهب الشيعى هو ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته ، إذ قال : « إن الإمامة ليست من مصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً عن الكبائر والصغائر » .

ذلك قول فيلسوف التاريخ ، ولكن يظهر أن تعميمه قد يكون فيه بعض الغلط ، ذلك أن الإمام زيداً وأتباعه ، لا يحكمون بعصمة الإمام ، ولا يمنعون الأمة من تعيين من تختاره للإمامة ، ولذا يجوز الإمام زيد رضى الله عنه إمامة المفضول على ما سنبين .

ومهما يكن من صحة التعميم فى كلام ابن خلدون ، فإنه من المتفق عليه أن علىّ ابن أبى طالب هو الخليفة المختار من النبى ﷺ عند الشيعة ، ولكن الإمام زيداً كما سنبين ، وكما أشرنا كان يرى أن تعريفه بالوصف ، لا بالشخص ، وأن إشارة النبى ﷺ إليه ، لا تمنع جواز اختيار غيره ، فهو أفضل الصحابة ، ولكن اختار الصحابة أبا بكر ، ومن بعده عمر ، لمصلحة رأوها فى اختيارهما .

ولم يكن الشيعة فى تشيعهم لعلى وآله درجة واحدة ، بل منهم من غالوا وخرجوا على الإسلام وقد أشرنا إلى بعضهم ، ومنهم من غالوا من غير أن يخلعوا الربقة ، ومنهم المقتصدون ، والمعتدلون منهم لا يكفرون الصحابة ، ولا يفسقونهم ، وقد قال ابن أبى الحديد فى أوصافهم « وكان من أصحابنا أصحاب النجاة والخلاص والفوز فى هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقاً مقتصدة ، قالوا « إنه أفضل الخلق فى الآخرة وأعلاهم منزلة فى الجنة ، وأفضل الخلق فى الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه ، فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد فى النار مع الكفار والمنافقين إلا أن يكون ممن ثبتت توبته ، ومات على توليه وحبه ، فأما الأفاضل من المهاجرين الذين ولوا الإمامة قبله ، فلو أنكر إمامهم ، وغضب عليهم وسخط فعلهم فضلا عن أن يشهر السيف عليهم أو يدعوهم إلى نفسه — لقلنا إنهم من الهالكين ، كما لو غضب رسول الله ﷺ ؛ لأنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « حربك حربى ، وسلمك سلمى » وأنه قال : « اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه » وقال له : « لا يحبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق » ولكننا رأيناه رضى إمامهم وبايعهم ، وصلى خلفهم وأنكحهم ، وأكل فيئهم ، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهما حكمنا أيضاً بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبى ﷺ إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن فى أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم »[1] .

وإن ذلك الرأى المقتصد فى الجملة يتلاقى إلى حد كبير مع ما نقلناه لك عن الإمام زيد ، وإن كان ابن أبى الحديد ينسب نفسه إلى « الاثنا عشرية » الذين يرون أن الإمام معين

---

(١) شرح نهج البلاغة جـ ٣ .

بالشخص لا بالوصف ، وأن الإمام بعد النبي ﷺ ، على ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم على زين العابدين ، ثم محمد الباقر ، ثم جعفر الصادق .... الخ اثنا عشر .

ويقابل هؤلاء من يسمون الاسماعيلية ، وهم يخالفون إخوانهم الإثنا عشرية فيمن هو الإمام بعد جعفر الصادق[1] .

ولأن هذه الفرق انشعبت هذه الشعب بعد مقتل الحسين لا نتعرض لهم بالتفصيل لأنهم لم يؤثروا فى مذهبه أو تفكيره ولا نتعرض لهم إلا بمقدار المخالفة لهم فى الجملة فى آرائه فى تعيين على رضى الله عنه بالخلافة من النبي ﷺ فهم يرون أن الإمام معين بالتعيين من النبي ﷺ ، وأوصى إلى على بها ، وهو أوصى بها للحسن ، ثم أوصى بها الحسن للحسين ، ثم أوصى الحسين لعلى زين العابدين ، ثم أوصى هذا لابنه محمد الباقر ، وهذا أوصى إلى ابنه أبى عبد الله جعفر الصادق .

موطن الشيعة :

٨٣ — نشأ الشيعة ابتداء فى مصر ، وكان ذلك فى عهد سيدنا عثمان رضى الله عنه ، إذ وجد الدعاة فيها أرضاً خصبة ، ثم عمت بعد ذلك أرض العراق ، واتخذته مستقراً لها ومقاماً ، فإذا كانت المدينة ومكة وسائر مدائن الحجاز مهداً للسنة والحديث ، والشام مهداً لنصراء الأمويين ، فقد كان العراق موطن التشيع .

ولماذا كان العراق مهد الشيعة ؟ لقد تضافرت عدة أسباب ، فجعلته كذلك ، فالإمام على بن أبى طالب أقام به مدة خلافته ، وفيه التقى بالناس ، ورأوا فيه ما أثار تقديرهم ، ولم يعلنوا الولاء بقلوبهم للأمويين قط ، فرماهم معاوية بزياد ابن أبيه ، فقضى على المعارضة أن تظهر ، ولكنها لم يقتلع بغض الأمويين من القلوب .

---

(١) راجع فى هذا كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية للمؤلف ص ٥٦ ، وما وليها .

ولما مضى زياد استمر ابنه على حكمه من بعده فى عهد يزيد بن معاوية ، وصار العراق أول المنتقضين على الأمويين ، حتى استقر الأمر لبنى مروان فى عهد عبد الملك ، فرماهم بالحجاج ، فاشتد فى القمع ، وكلما اشتد فى القمع اشتد المذهب الشيعى فى قلوب معتنقيه .

٧٤ — والعراق فوق ما تقدم كان موطن الفرق الإسلامية كلها ، وذلك لأنه ملتقى حضارات قديمة ، ففيه علوم الفرس ، وعلوم الكلدان ، وبقايا حضارات هذه الأمم ، وقد ضمت إلى هذا فلسفة اليونان ، وأفكار الهنود ، وامتزجت هذه الأفكار فى العراق بالمناهج الإسلامية ، فكان لهذا منبت الفرق الإسلامية .

وقد قال ابن أبى الحديد فى بيان السبب فى أن الفرق كانت بالعراق : « ومما ينقدح لى فى الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله ﷺ أن هؤلاء من العراق وساكنى الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الإقليم أهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضى المذاهب ، وقد كان منهم فى أيام الأكاسرة مثل : مانى وديصان ومزدك وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا لأذهان أهل الحجاز هذه الأذهان » .

ونحن نوافق ابن أبى الحديد على هذا النظر ، ولا بد فى هذا المقام أن ننبه إلى أمرين :

أحدهما — أن توالى القمع الشديد من أمثال زياد والحجاج ومن وليهما ، مع شدة إخلاصهم لآل البيت ـ جعل فيها تصديقاً من غير رغبة فى العمل ، فقد توالى عليهم التفرقة بين الاعتقاد والعمل ، ولذلك لم يجيبوا داعى العمل عند ما يدعون إليه .

ولذلك كانت هذه القتلة الفاجرة للإمام الحسين بتخليهم عن العمل معه أولا ، ثم تخليهم عن نصرة الإمام زيد فى وقت الشديدة ثانياً ، إذ تعودوا الاعتناق الرخيص

للمذاهب ، وهو الاعتناق الذى لا يكلف جهاداً ، ولذا جاءت نصرة العباسيين من فارس وخراسان ، لا من العراق .

ثانيهما — أن الإمام زيداً لما كثرت زياراته للعراق تأثر تفكيره بهذه الفلسفات التى كانت فى العراق ، وقد رأينا كيف اختار مذهب المعتزلة مذهباً فى العقائد ، وذاكر واصل بن عطاء إياه .

٨٥ — وإنه بسبب هذه النزعات الفلسفية فى العراق ، وكونه مهد الشيعة كان يخالط المذهب الشيعى نزعات فلسفية وأفكار فارسية ، حتى لقد وجدنا بعض العلماء الأوربيين يقررون أن أصل المذهب الشيعى نزعة فارسية ، إذ أن الفرس يدينون بالملك وبالوراثة فى البيت المالك ولا يعرفون معنى الانتخاب للخليفة ، وقد انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، ولم يترك ولداً ، فأولى الناس بعده ابن عمه وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها تقديس ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى على ومن جاء بعده من ولده .

ويقرر فريق آخر من العلماء الأوربيين أن الشيعة نزعة يهودية ، لأنهم يقولون : إن هناك مهدياً منتظراً ، ولعل هذا القول كان شائعاً فى العصر الأموى ، فقد كان الشعبى الذى كان من التابعين وعاش فى العصر الأموى عن الشيعة : « إنهم يهود هذه الأمة » ، ولقد قال ابن حزم من بعد ذلك :

« سار هؤلاء الشيعة فى سبيل اليهود القائلين إن الياس عليه السلام ، وفنحاس بن العازار بن هرون فزعموا أن الخضر والياس عليهما السلام حيان إلى الآن »[1] .

وإن هذا الكلام ربما ينطبق على الذين قالوا من الشيعة إن هناك مهدياً ينتظر ، من مثل الاثناعشرية الذين يقولون إن الإمام الثانى عشر حى يرزق يسر من رأى ، وأنهم ينتظرون ظهوره ، وكذلك الكيسانية يعتقدون أن محمد بن الحنفية حى

---

(١) الفصل جـ ٤ ص ١٨٠ .

يرزق ، وأنه سيعود فيملأ الأرض عدلا ، كما ملئت جوراً وظلماً .

ولكن هذا الكلام لا ينطبق على الزيدية كما قررها الإمام زيد ، فإنه رضى الله عنه ما قرر هذا وما دعا إليه ، والذين اتبعوا طريقته نهجوا ذلك المنهج ، ولم يدعوا لأحد من الأئمة أنه حي يرزق ، ومع هذا من الذين يتسمون باسم الزيدية من ادعوا لبعض الأئمة أنه سيعود مهدياً في المستقبل .

فرق الشيعة

٨٦ — نقتصر هنا على بيان الفرق التي عاصرت الإمام زيداً ، أو ظهرت قبله ، ولا نذكر الفرق التي خرجت بآرائها عن الإسلام ، وهم السبئية والغرابية وقد أشرنا إليهما ، ولنتكلم في أظهر الفرق التي ظهرت في العصر الأموي وهي :

الكيسانية :

٨٧ — هذه الفرقة ظهرت عقب مقتل الحسين رضى الله عنه ، وقد ثارت له رضى الله عنه ، وهي قد قامت بعمل حربي قوي ، ولم تقتصر على الآراء ، وآراؤها فيها انحراف بلا ريب .

والكيسانية أتباع المختار بن عبيد الثقفي ، وقد كان من الخوارج ثم صار من الشيعة الذين يناصرون علياً وأبناءه ، وسميت الكيسانية نسبة إلى كيسان ، قيل إنه اسم للمختار بن عبيد ، وقيل إنه اسم لمولى لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه ، وقيل اسم لتلميذ لمحمد بن الحنفية .

وقد قدم المختار الكوفة مع مسلم بن عقيل بن أبي طالب عند ما جاءها من قبل الحسين بن علي رضى الله عنهما ، ليتعرف أحوال العراق ، ومقدار ما عند أهله من نصرة للحسين .

ولما علم عبيد الله بن زياد أمير الكوفة من قبل يزيد بن معاوية بوجود المختار

قبض عليه وحبسه وضربه ، واستمر فى محبسه إلى أن قتل الشهيد أبو الشهداء الحسين رضى الله عنه ، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر لدى ابن زياد فأطلق سراحه ، على أن يخرج من الكوفة فخرج إلى الحجاز ، وقد روى عنه أنه قال فى أثناء سيره .

« سأطالب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن سيد المرسلين « الحسين بن على » فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم « يحيى بن زكريا » .

ثم لحق بعبد الله بن الزبير الذى كان يستعد للاستيلاء على الحجاز وما والاه من بلاد الإسلام ، وبايعه على أن يوليه بعض أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ، ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وتفرق أمر المسلمين ، وفى هذه العودة ادعى أنه جاء إليها من قبل محمد بن الحنفية أخى الحسين وولى دمه ايثار من قتلة الشهيد ، وسمى ابن الحنفية المهدى الوصى وقال للناس .

« لقد بعثنى المهدى الوصى ، بعثنى إليكم أميناً ووزيراً ، وأمرنى بقتل الملحدين » والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء » .

وأخذ يدعو باسم محمد بن الحنفية ، لأنه ولى دم الحسين ، ولأنه كان ذا منزلة بين الناس ، قد امتلأت القلوب بمحبته ، وتقدير علمه وفضله فقد كان كثير العلم غزير المعرفة ، رواد الفكر ، مصيب النظر فى العواقب .

٨٨ — واستمر ينادى باسم هذا الإمام الجليل ، وأخذ ينشر أوهاماً بعد ذلك ، فأعلن ابن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة عند ما بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبيء نياته ، ولكن مع تلك البراءة تبعه كثيرون من أنصار العلويين لشدة رغبتهم فى الانتقام للحسين رضى الله عنه ...

وقد كان المختار يسجع سجع الكهان ، ويدعى أنه يخبر عن المستقبل ، ومن سجعه : « أما ورب البحار والنخيل والأشجار ، والمهامة القفار ، والملائكة الأبرار

لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، أو مهند بتار ، حتى إذا أقمت عمود الدين ، ورأبت شعب صدع المسلمين ، وشفيت صدور المؤمنين لم يكبر على زوال الدنيا ، ولم أحفل بالموت إذا أتى .

أخذ المختار فى محاربة قتلة الحسين وأعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع فيهم ، ولم يعلم أن أحداً اشترك فى الجيش الذى قتل الحسين إلا قتله ، فحببه ذلك فى نفوس الناس ، فالتفوا حوله ، وقاتلوا معه حتى قتله مصعب بن الزبير من قبل أخيه عبد الله .

٨٩ — (ا) وآراء الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة من آل البيت كما يقول السبئية ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس يبذلون له الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ، ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ ، لأنه رمز للعلم الإلهى .

(ب) ويدينون برجعة الإمام ، وهو فى نظرهم « محمد بن الحنفية » ، ويقول بعضهم إنه مات ، وسيرجع ، وبعضهم وهم الأكثرون يعتقدون أنه لم يمت ، بل هو حى بجبل رضوى عنده عسل وماء ، ومن هؤلاء كثير عزة ، وهو من الشعراء ، وقد قال فى ذلك :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زماناً	برضوى عنده عسل وماء

(ج) ويعتقد الكيسانية بالبَدَاء ، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشىء ، ثم يأمر بخلافه ، وقد قال الشهرستانى فى هذا : « إنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من

الأحوال ، إما بوحي يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء ، وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم ». وإن ذلك بلا شك ضلال مبين ، وفساد في الاعتقاد .

(د) و يعتقد الكيسانية أيضاً تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد وحلولها في جسد آخر ، وهذا الرأي مأخوذ من الفلسفة الهندية ، فهم الذين يقولون ذلك القول ، ويقولون إن الروح تعذب بانتقالها من حي إلى حيّ أدنى ، وتثاب بانتقالها من حي إلى حيّ أعلى منه ، ولم يأخذ الكيسانية بالمذهب كله ، ولكنهم أخذوا منه ما يتعلق بالأئمة ، إذ قرروا أن الأئمة تنتقل أرواحهم التي تحمل العصمة ، بعضهم إلى بعض ، فتنتقل روح الإمام إلى الذي يليه .

(هـ) وكانوا يقولون : « إن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، وإن لكل شخص روحاً ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذه المعالم حقيقة والمنتشر في العالم من الحكم والأسرار يجتمع في الشخص الإنساني ، وهو العلم الذي آثر به عليّ عليه السلام ابنه « محمد ابن الحنفية » ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم هو الإمام حقاً .

٩٠ — ونرى من هذا أن آراءهم مزيج من الفلسفة الهندية وغيرها ، وقد امتزجت هذه الآراء بمحبتهم لآل البيت ، فخرجت من ذلك المزاج هذه الآراء المنحرفة .

وهم في هذه الآراء يتجهون إلى تقديس الأئمة تقديساً مطلقاً ، وإذا لم يرفعوهم إلى مرتبة الألوهية ، فقد قاربوهم من منزلة النبوة ، واعتبروهم رمزا للعلم الإلهي .

وقد أخطئوا في جنب الله تعالى ، وكان في كلامهم ما يمس تنزيهه سبحانه وتعالى ، وذلك في قولهم في البداء ، إذ جوزوا بقولهم هذا على الله سبحانه وتعالى الجهل .

وإن الكيسانية لم يكن لهم أتباع كثيرون في البلاد الإسلامية ، ولعل

من أسباب ذلك أن الإمامية الذين انبعث منهم ، الاثنا عشرية والاسماعيلية وغيرهم من بعد قد أخذوا منهم الدعاية إلى العلويين ، ووجب علينا أن نذكر منبتهم فى ذلك العصر ، وإن كان تفرعهم فى العصر الذى يليه .

٢ — شيعة منحرفة بعد الكيسانية

٩١ — انتهت حركة المختار الثقفى بقتله ، ولكن تفكيره لم ينته ، بل أنها وجدت مرتعاً خصيباً فى الكوفة من بعده ، وإذا كانت حركة القمع الشديد قد أخفت الآراء ومنعتها من الظهور والإعلان ، فقد مكنتها من أن تفرخ فى الظلام وتتخذ خلاياها وراء الأستار ، ويحاول رجالها أن يتصلوا بأئمة آل البيت البارزين كأبى جعفر محمد الباقر الذى كان أظهر آل البيت وأعلاهم مكانة بعد أبيه على زين العابدين ، ولكن الإمام الباقر كان ينفر منهم نفوراً شديداً ، ويردهم على أدبارهم خاسئين .

وقد أخذت تلك الحركات الخفية تنمى وتشتد ، وانحرافها يظهر ويبين فى آخر القرن الأول ، وأول القرن الثانى .

وقد ظهر التشيع المنحرف مع آراء حول القرآن لم تكن مألوفة ، فقد ظهر القول بخلق القرآن قاله الجعد بن درهم ، وظهر القول بالجبر قاله الجهم بن صفوان ، وظهر القول بنفى القدر قاله غيلان الدمشقى . وقد تلقاه عن يهودى . وإذا كانت الآراء الشاذة قد ظهرت فى وقت واحد ، فقد ظهر معها آراء الشيعة المنحرفه ، ودعا إليها رجال نكرهم الإمام التقى محمد الباقر بن على زين العابدين .

٩٢ — ومن هؤلاء رجل اسمه بيان بن سمعان التميمى ، وقد قتله خالد بن عبد الله القسرى والى العراق من قبل الأمويين ، وقد ابتدأ ذلك الرجل الكلام بالقول بخلق القرآن ، وقال ابن قتيبة « إنه أول من قال بخلق القرآن » . ويظهر

أن ذلك الرجل كان مجوسى الأصل ، وهو دخيل فى الإسلام ، إذ لم تذهب عنه نحلته المجوسية ، فقد جاء فى كتاب أخبار الرجال أنه كان يعتقد أن إله السماء غير إله الأرض ، وأنهما مختلفان[١] . وقد ادعى أنه الإمام بعد أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية ، وأنه نص على إمامته[٢] .

وقد كان يتخذ الشعوذة والسحر سبيلا للتأثير فى الناس ، حتى قيل إنه ادعى النبوة بعد الإمامة ، ولقد قتله كما ذكرنا خالد بن عبد الله .

وجاء معه ويعاصره المغيرة بن سعيد ، وبينما كان بيان يدعى الانتماء لمحمد بن الحنفية وأولاده ، كان المغيرة يدعى الانتماء لمحمد الباقر ، وأنه داعيته وباسمه يعمل ، ولقد قال ابن الأثير فى بيان عقيدة المغيرة بن سعيد وبيان بن سمعان ما نصه :

« كان رأى المغيرة التجسيم يقول : إن الله على صورة رجل على رأسه تاج ، وإن أعضاه على عدد حروف الهجاء ، ويقول ما لا ينطق به لسان ، تعالى الله عن ذلك ، ويقول : إن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع على تاجه ، ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال عباده من المعاصى والطاعات ، فلما رأى المعاصى ارفض عرقاً ، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم ، والآخر عذب نير ، ثم اطلع فى البحر فرأى ظله ، فذهب ليأخذه فطار فأدركه فقطع عينى ذلك الظل فمحقه ، وخلق من عينيه الشمس ، وسماء أخرى ، وخلق من البحر الملح الكفار ، ومن البحر العذب المؤمنين ، وكان يقول بإلهية على ، وتكفير أبى بكر وعمر وسائر الصحابة إلا من ثبت مع على ، وكان يقول : إن الأنبياء لم يختلفوا فى شىء من الشرائع ، وكان يقول بتحريم ماء الفرات ، وكل نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، وكان يخرج إلى المقبرة فيتكلم فيرى أمثال الجراد على القبور ، وجاء المغيرة

---

(١) أخبار الرجال للكشى ص ١٩٦ طبعة بومباى .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٥ وما يليها .

إلى محمد الباقر ، فقال له : أقرر أنك تعلم الغيب ، حتى أجبي لك العراق ، فنهره وطرده ، وجاء إلى ابنه جعفر بن محمد الصادق ، فقال مثل ذلك ، فقال أعوذ بالله . وكان الشعبي يقول للمغيرة ، ما فعل الإمام ، فيقول أتهزأ به ، فيقول : لا ، إنما أهزأ بك . وأما بيان فإنه كان يقول بإلهية على ، وأن الحسن والحسين إلهان ، ومحمد بن الحنفية بعدهم ، ثم بعده ابنه أبو هاشم بن محمد بنوع من التناسخ ، وكان يقول : إن الله تعالى يفنى جميعه إلا وجهه ، ويحتج بقوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ، وادعى النبوة وزعم أنه المراد بقوله تعالى : « هذا بيان للناس »[1] .

٩٣ — سقنا هذا الكلام لأنه يصور كيف اشتد الانحراف الفكرى ، لأنه كان يربي فى أستار الظلام ، وما يربي فى الأستار تعشش فيه الجراثيم الفاسدة ، وكانت الكوفة وما وراءها مهداً لهذه الآراء المنحرفة التى تولدت فى أخيلة مريضة قد أصابها درن المجوسية والوثنية القديمة ، فكانوا حشوية فى اعتقادهم بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، وكانوا وثنيين بالنسبة للأئمة إذ اعتقدوا أنهم آلهة ، وأن روح الإله تنتقل فيهم من إمام إلى إمام كانتقال الأرواح بالتناسخ من حى إلى حى ، وهم فى ذلك يشبهون قدماء المصريين فى وثنيتهم ، إذ كانوا يعتقدون أن روح إلههم (رع) تنتقل من فرعون إلى فرعون ، وبذلك ساغ لفرعون أن يقول ما حكى عنه القرآن الكريم : « ألكم من إله غيرى » .

وكان لا بد أن يوجد من يزيل تلك الأوهام الفاسدة ، وينقى عقول أصحابها من أدرانها ، ويمنع أن تصل إلى الكافة ، وحملها على السير فى طريق الاعتدال وطريق الحق المستقيم .

٩٤ — وقد اطلع زيد بن على رضى الله عنه على هذه الأفكار ، وكان عليه أن ينقيها ، وأن يبين ضلالها وانحرافها ، وأن يمنع تأثيرها فى قلوب الناس ،

---

(١) الكامل ج ٥ ص ٧٦ .

وأن يعلن البراءة لنفسه ولآل بيته منها ، وقد كان مع هؤلاء من الشيعة من يؤمن بالله تعالى ووحدانيته ، ويؤمن برسالة النبي ﷺ ، ويعلو بمرتبة النبوة عن مرتبة الإمامة ، ولكن هؤلاء كانوا يعلنون البراءة من إمامة الشيخين أبي بكر وعمر ، ومنهم من يكفرهما ، وذلك لأنهم خالفوا وصية النبي ﷺ ، إذ أوصى بالخلافة من بعده لعليّ بن أبي طالب بالنص ، أو بالإشارة التي تكون كالنص في وضوحها .

وفوق ذلك يعتقدون عصمة عليّ والأوصياء من بعده الذين تتوالى خلافتهم أو إمامتهم بالوصية بأن يوصى الإمام لمن بعده .

كان لا بد للإمام زيد من أن يواجه الفريقين بالحقيقة لا بالجدل يجادلهم به ، فقد كان رضى الله عنه على فضل من التقى يمنعه من أن يجعل دين الله جدلا ، فيمزق المتجادلون حقائقه بالتجاذب والشد ، والإلحان بالحجة ، واقتناص الألفاظ الموهمة ، والعبارات المشككة . ولذلك لم يجادل ، بل أعلن المنهاج المستقيم لمحبة آل البيت الذى يرتضونه ، ويعتبرونه غير خارج عن الدين ، وقد لاقى فى ذلك العنت ، وقد ابتلى من أئمة آل البيت الذين عاصروه بأنه وحده الذى واجه أولئك المنحرفين فى ديارهم ، وعرف خبيئة أمرهم ، أما غيره من الأئمة الأعلام فقد كانوا بمنجاة من أن يسمعوا هذه الأوهام ، وذلك بإقامتهم فى دار الهجرة النبوية بالمدينة المنورة ، ومن كان يفد إليهم من هؤلاء يردون كيده للإسلام فى نحره .

٩٥ — وقد اختفت تلك الانحرافات فى لجة التاريخ الإسلامى ، ومن بقى من الذين يعتقدون فى أولوهية الأشخاص كبعض الاسماعيلية الآن لا يعدون من المسلمين فى شىء .

وقد غربلت تلك الآراء فظهرت بعد عصر زيد فى الإمامية ، وأولئك يعتقدون أن الإمام منصوص عليه بالوصية من النبي ﷺ ، وهو على ، وأن من يجىء بعده منصوص عليه بالإمامة من الإمام قبله ، وهكذا كل إمام يوصى لمن بعده .

وقد قامت الإمامية بشتى شعبها ، ممن لم يخرج عن المبادئ الإسلامية على أمور أربعة :

أولها — أن الإمام منصوص عليه من النبي ، ثم كل إمام موصى إليه ممن قبله ، ولذلك يسمى الأئمة الأوصياء .

ثانيها — أن الأئمة معصومون عن الخطأ ، ومعصومون عن ارتكاب الذنوب قبل إمامتهم وبعدها ، لأنهم المرجع فى أحكام الدين فى عصورهم ، وكلامهم حجة ، ولا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه الخطأ ، كما لا يعتبر كلامه حجة من يجوز عليه أن يقترف الذنوب .

ثالثها — أن علمهم بفيوضات نورانية ، وأن هذه الفيوضات تسرى إليهم بالوصاية التى عين الإمام بها أوصياء .

رابعها — أنه تجرى على أيديهم خوارق العادات ، وأن هذه الخوارق يسمونها معجزة ، وذلك ليثبتوا بها وصايتهم لمن ينكرها .

وإذا كانت معجزات النبيين لإثبات النبوة ، فمعجزة الأوصياء لإثبات الوصاية ، وإنه قد ينكر بعض الناس حجية أقوالهم وعصمتهم من الخطأ ، فلا بد من حجة يثبتون بها تلك العصمة التى فاضت عليهم ، وهذه الحجة هى الخارق للعادة الذى يجرى على أيديهم أو المعجزة كما يسمونها .

كلهم يعتقد فوق هذا بالمهدى المنتظر ، وهو الإمام المغيب الذى ينتظر أن يظهر فيملأ الأرض عدلا ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، فالاثنا عشرية اعتقدوا بغيبة الإمام الثانى عشر ، وأنه سيظهر ، وكذلك الاسماعيلية لهم إمام سيظهر ، ولكن هذا كان بعد أن قتل زيد ، فالإمام زيد لم يدرك الأدوار التى عرضت لهؤلاء الإمامية وانقسامهم ، لأنهم ما انقسموا إلا بعد وفاة الإمام جعفر الصادق وقد توفى بعد الإمام زيد بنحو من ست وعشرين سنة .

ولقد سقنا هذا لكى يتبين التفكير الدينى والسياسى لمن كانوا يعلنون اتباعهم لآل البيت ، وأنهم يناصرونهم ، وكيف نادى زيد رضى الله عنه بالاعتدال مشدداً فى دعوته ، حتى استشهد فى سبيلها رضى الله عنه .

الخوارج

٩٦ — عاصر زيد الخوارج فى إبان سطوتهم وقوتهم ، ثم أفول نجمهم وذهاب قوتهم ، ولذلك كان حقاً علينا أن نقول كلمة فيهم ، وخصوصاً أنهم الفرقة التى كانت تقابل فرق الشيعة ، وهى فى تفكيرها على نقيض تفكير الشيعة ، إذ الشيعة يعتبرون الإمامة فى بيت على رضى الله عنه ، والخوارج لا يرون أن بيتاً من بيوت العرب يختص بالإمامة ، بل لا يرون قصرها على العرب ، ويجوزون أن تكون فى الموالى ، ويرون أن الأفضل أن تكون فى غير قريش ، لكيلا يكون للخليفة منعة تحميه من الخلع إذا جار أو ظلم ، والخوارج لون من الألوان المنحرفة التى ظهرت فى ذلك العصر الذى امتلأ بالأفكار الغريبة .

وقد اقترن ظهور الخوارج بظهور الشيعة ، فقد ظهر كلاهما كفرقة فى عهد على رضى الله عنه ، وقد كانوا من أنصاره الأشداء .

وقد ظهر الخوارج فى جيش الإمام على عندما اشتد القتال فى صفين ، وذاق معاوية مرارة القتال ، ولفحته ناره ، وهم بالفرار ، لولا أن فكرة التحكيم قد أسعفته وأنقذته ، فرفع جيشه المصاحف ليحتكموا إلى القرآن ، ولكن علياً أصر على الاستمرار على القتال ، فخرجت خارجة من جيشه تدعو إلى قبول التحكيم ، فاضطر إلى قبوله ، وكانت الخارجة هى نواة الخوارج من بعد ، وقد انتهى التحكيم بالخديعة التى خدع بها أبو موسى الأشعرى ، وهو قبوله عزل على فى نظير أن يعزل عمرو بن العاص معاوية ، فعزل هو علياً ، ولم يعزل عمرو معاوية ، بل ثبته واشتد بهذا ساعد البغى الذى كان يتولاه معاوية ، عندئذ أعلنت هذه الخارجة أنها أخطأت وأخطأ معها على بقبول التحكيم ، وأن هذا الخطأ كفر ، وأنها قد تابت وأنابت ، وأن على على كرم الله وجهه أن يتوب من هذه الخطيئة ، وإلا فهو كافر حتى يتوب ، واتخذوا شعاراً لهم لا حكم إلا لله ، ولذلك سموا المحكمة لكثرة تردادهم لكلمة لا حكم إلا لله ، ويقصدون بذلك أن تحكيم الرجال فى أمور الدين لا يجوز .

٩٧ — وهذه الفرقة أشد الفرق الإسلامية حماسة لآرائها ، وأشدها تهوراً واندفاعاً ، وهم فى دفاعهم وتهورهم مستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها ، وظنوا هذه الظواهر ديناً مقدساً ، وقد استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله ، فاتخذوها ديناً ينادون به . وقد استهوتهم أيضاً فكرة البراءة من سيدنا عثمان رضى الله عنه والإمام على كرم الله وجهه ، والحكام الظالمين من بنى أمية ، وسدت عليهم تلك البراءة كل طريق يتجه بهم إلى الحق ، أو ينفذون منه إلى معانى الكلمات التى يرددونها ، بل إلى معانى الحقائق الدينية فى ذاتها ، ولم ينظروا إلى هذه البراءة على أنها الأصل للدخول فى جماعتهم ، فمن تبرأ من أولئك الأئمة ومن بنى أمية سلكوه فى جمعهم ، وتسامحوا معه فى مبادئ أخرى من مبادئهم .

ولقد ناقشهم الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ، ولم يأخذوا عليه ظلماً فى حكم ، ولكن أخذوا عليه أنه لم يعلن البراءة من أهل بيته الظالمين مع إقرارهم أنه خالف من سبقه من بنى أمية ، ومنع استمرار ظلمهم ، بل رد المظالم التى ارتكبوها إلى أهلها ، ولكن استولت عليهم فكرة النطق بالتبرؤ ، فكانت هى الحائل بينهم وبين الدخول فى طاعته ، والسير فى لواء الجماعة الإسلامية .

٩٨ — ولقد أداهم التمسك بالألفاظ إلى انحراف فكرى غريب ، فكانوا يمنعون قتل الذمى أو أكل ماله ، ويقتلون المؤمن الذى يخالفهم ، يروى فى ذلك أنه لقيهم عبد الله بن خباب بن الأرت ، وفى عنقه مصحف ، ومعه امرأته ، وهى حامل ، فقالوا : إن الذى فى عنقك يأمرنا بقتلك ، قالوا : فما تقول فى أبى بكر وعمر ، فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول فى على قبل التحكيم ، وفى عثمان فى ست سنين (أى السنين الأولى لخلافته) فأثنى خيراً ، قالوا : فما تقول فى التحكيم ، قال أقول إن علياً أعلم بكتاب الله منكم ، وأشد توقياً على دينه ، وأنفذ بصيرة ، قالوا : إنك لست تتبع الهدى ، إنما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم قربوه إلى شاطئ النهر فذبحوه ، وبقروا بطن امرأته . وساموا فى هذا الوقت رجلا نصرانياً بنخلة له ،

فقال هى لكم ، فقالوا والله ما كنا لنأخذها إلا بثمن ، فقال: ما أعجب هذا، أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ، ولا تقبلوا منا نخلة ، فقالوا لك ذمة رسول الله[١] .

وبذلك التقت فيهم صفات متضاربة : تقوى ، وهوس فى التفكير ، وغلظة وخشونة وتهور واندفاع ، ونظرات جانبية إلى النواحى الدينية ، شأن كل من يتعلق بالألفاظ من غير أن ينفذوا إلى مراميها و [illegible]ها .

٩٩ — والسبب فى وجود هذه الصفات فى الخوارج أن أكثرهم كان من عرب البادية ، وقليل منهم كان من عرب القرى ، وهؤلاء كانوا فى فقر شديد وجفوة ، وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة فى التفكير ، وضيق فى التصور ، وبعد عن العلوم ، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة لضيق العقول ، ومتهورة مندفعة ، لأنها خارجة من الصحراء ، وزاهدة لأنها لم تجد ، إذ النفس التى لا تجد إذا عمرها إيمان ، ومس وجدانها اعتقاد قوى - انصرفت عن الشهوات المادية وملاذ هذه الحياة ، واتجهت بكليتها إلى نعيم الآخرة .

ولقد كانت هذه المعيشة التى يعيشونها دافعة إلى الخشونة والقسوة والعنف ، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة فى أى نوع من أنواع النعيم لخفف ذلك من عنفهم ، وألان من صلابتهم ورطب نفوسهم . ويروى فى ذلك أن زياد ابن أبيه بلغه عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى رأى الخوارج ، فدعاه وولاه ورزقه أربعة آلاف درهم كل شهر، وجعل عمالته كل سنة مائة ألف ، فكان أبو الخير يقول : « ما رأيت شيئاً خيراً من لزوم الطاعة والتقلب بين أظهر الجماعة ، ولم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئاً . فتنمر لزياد فحبسه ، فلم يخرج من محبسه حتى مات »[٢] .

١٠٠ — والخوارج مع حماستهم الدينية لوحظ أنهم جميعاً من القبائل الربعية ،

---

(١) الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) الكامل ج ٢ .

وبين الربعية والقبائل المضرية إحن قديمة ، ولذلك لا تخلو حركهم من حسد للمضريين ، فهم يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة ، ولعل هـذا العامل كان يعمل فى نفوسهم من حيث لا يشعرون . فإن الأحقاد قد تبعث على الآراء والمذاهب من حيث لا يشعر صاحب الرأى أو المذهب ، وأن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويحيل إليه أن الإخلاص باعثه والعقل وحده هو الذى يهديه .

وإذا كانت تلك هى الحقائق النفسية فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربعيون رأوا الخلفاء من مضر ، فنفروا من حكمهم ، وفكروا فى الخلافة ومن يستحقها تحت ظل هذا النفور ، وهو يدفعهم وهم لا يشعرون .

والخوارج كانوا من العرب ، وقليل من غير العرب من كان مع الخوارج ، وذلك على عكس الشيعة . فإن أكثر الشيعة كانوا من الموالى ، وقليل من كان فيهم من العرب ، والسبب فى قلة الموالى فى صفوف الخوارج هو نفرتهم منهم . وقد روى ابن أبى الحديد أن مولى خطب امرأة من الخوارج فقالوا لها فضحتنا » .

المبادىء التى تجمع فرق الخوارج

١٠١ — وإن مبادىء الخوارج مظهر واضح لتفكيرهم ، وبعضها يدل سذاجة عقولهم ، ونظراتهم السطحية ، وتعلقهم بالألفاظ ، ونقمتهم على القبائل المضرية عامة ، وخصوصاً قريشاً .

(ا) وأول هذه الآراء أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب يقوم به عامة المسلمين ، لا فريق منهم ، ويستمر خليفة ما دام قائماً بالعدل مقيما للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيغ ، فإن حاد وجب عزله أو قتله .

(ب) وثانى هذه الآراء أنه لا يختص بيت من بيوت العرب بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة فى قريش ، كما يقول جمهور المسلمين ، وليست لعربى دون أعجمى ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة من غير قريش ، ليسهل عزله أو قتله إن خالف الشرع وحاد عن الحق ، إذ لا تكون له عصبية تحميه ، ولا عشيرة تؤويه .

(ج) وإن النجدات من الخوارج يرون أن لا حاجة إلى إمام إذا أمكن أن يتناصف الناس فيما بينهم ، فإن رأوا أن التناصف لا يتم إلا بإمام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الإمام عندهم ليست واجبة بإيجاب الشرع ، بل جائزة ، وإذا وجبت فإنما تجب بحكم المصلحة .

(د) ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ، ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل اعتبروا الخطأ فى الرأى ذنباً ، ولذا كفروا « علياً » كرم الله وجهه ورضى الله عنه بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختار ، ولو سلم أنه اختاره ، فالأمر لا يعدو أنه اجتهاد أخطأ فيه ، فلجاجتهم فى تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ فى الاجتهاد يخرج المخطىء من الدين .

١٠٢ — وإن هذا المبدأ هو الذى جعلهم يخرجون على جماهير المسلمين ،

ويعتبرون مخالفيهم مشركين ، وأقضوا مضجع الحكام لسببه ، وقد أقاموا هذا المبدأ على ظواهر الألفاظ ، مثل قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » فظاهر اللفظ قد يفهم منه أن تارك الحج كافر بدليل المقابلة ، ومثل قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » ، والفاسق بلا شك أسود الوجه فهو كافر ، ومثل قوله تعالى فى شأن يوم القيامة : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة » ، والفاسق لا يمكن إلا أن يكون وجهه يوم القيامة عليه غبرة ترهقها قترة ، فهو من الكفرة الفجرة ، ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » فالظلم جحود ، والجحود كفر ، والفاسق ظالم فهو كافر وجاحد .

وكل هذا تمسك بظواهر النصوص .

١٠٣ — ولأن أدلتهم كلها تمسك بظواهر النصوص ، وعقليتهم لا تتجاوز الألفاظ فى ظواهرها وتنفذ إلى لبها ومعانيها كان على كرم الله وجهه وهو البليغ الذى يعرف كيف يضع القول فى مواضعه إذا ناقشهم لا يناقشهم بنص قرآنى ، أو حديث نبوى ، بل يناقشهم بعمل الرسول ﷺ حتى لا يجدوا مناصاً إلى المخالفة ، ومن ذلك قوله فى بيان أن الخطأ لا يقتضى الكفر ، بل إن الذنب ولو كبيرا لا يقتضى الكفر :

« فإن أبيتم إلا أن تزعموا أنى أخطأت وضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وتخطئونهم بخطئى ، وتكفرونهم بذنوبى ، سيوفكم على عواتقكم ، تضعونها مواضع البرء والسقم ، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزانى المحصن ، ثم صلى عليه ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزانى غير المحصن ، ثم قسم عليهما من الفىء ، ونكحا المسلمات ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله » ونرى فى هذا الكلام القيم رداً مفحما لهم ، فلم يستطيعوا أن يماروا

فيه ، ولقد عدل رضى الله عنه عن الاحتجاج بالنصوص إلى الاحتجاج بالعمل الذى كان يعمله النبي ﷺ ، لأن العمل لا يقبل تأويلا ، ولا يفهم إلا على وجهه الصحيح ، فلا يكون فيه مجال لنظراتهم السطحية وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانباً واحداً ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى ، وفى الاتجاه الجزئى الجانبى فى فهم العبارات بعد عن مرماها ومقصدها ، وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه .

١٠٤ — ونرى من هذا أن نزعة الخوارج تقوم على الأخذ بظواهر النصوص ، والاندفاع فى العمل ، والتهور فى الكلام ، ومعاداة أكثر الأئمة ، وليس بين تفكيرهم والعمل تراخ ، بل إن الفكر يصحبه العمل ، ولا تقديس عندهم للأشخاص ، وعلى عكس ذلك تماماً الشيعة ، خصوصاً الإمامية الذين ابتدءوا يكونون مذهبهم فى هذا العصر ، فإن مبادئهم تقوم على النصوص والتخيل وترك الألفاظ وظواهرها ، وتأويلها بما لا تقبله ، فهم يقولون إن للألفاظ ظاهراً وباطناً ، وللباطن باطناً ، وهكذا ، وهذا نقيض لما يسلكه الخوارج ، والشيعة يأخذون بمبدأ التقية ، وهو ألا يعلنوا آراءهم ، خشية أن يقع الظلم ، وأولئك يرون أن القعود عن نصرة الحق شرك أو فى حكم الشرك ، فهم يقاتلون عامة المسلمين ، لأنهم يسكتون على ظلم الظالمين ، وفوق ذلك يقوم المذهب الشيعى على أساس أن بيتاً معيناً له المنزلة الأولى فى استحقاق الخلافة ، وكل البيوت دونه ، والإمامية منهم يرفعون الأئمة إلى مرتبة التقديس ، بل يصرحون بأنه لا يعلو النبي عن الأئمة إلا بالوحى ، وكل ما للنبي من مزايا بعد ذلك هى فى الإمام .

ولقد جاء زيد فنطق بالاعتدال المطلق الذى ليس فيه تمسك بظواهر الألفاظ ، بل تعرف لفقه الدين ، وإدراك لمراميه من غير تأويل الألفاظ بغير ما لا تقبله ، واعتبار الأئمة ناساً كسائر الناس ، ولكن لهم فضل التقى والعلم والصلة بالرسول ، وكان الإمام زيد يأخذ بالتقية ابتداء ، ولكن لا يقر الظلم والضيم ، فلما رأى الضيم تقدم غير هياب إلى أسباب الموت غير مدخر شيئاً .

اختلاف الخوارج فيما بينهم

١٠٥ — لأن الخوارج يأخذون بظواهر الأمور والألفاظ كانوا كثيرى الخلاف فيما بينهم يشجر الخلاف بينهم لأصغر الأمور، وربما كان هذا هو السر فى كثير من انهزاماتهم مع قوة شكيمتهم فى القتال.

وكان المهلب بن أبى صفرة الذى نصبه الأمويون لقتالهم يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شركتهم، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم.

ومن ذلك ما يحكى أن حداداً من الأزارقة — وهم أعنف طائفة فى الخوارج — كان يصنع نصالا مسمومة، فيرمى بها أصحاب المهلب، فرفع ذلك إلى المهلب، فقال: أنا أكفيكموه إن شاء الله تعالى، فوجه رجلا من أصحابه بكتاب وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج وأميرهم، فقال له: ألق هذا الكتاب ومعه الدراهم فى المعسكر، واحذر على نفسك، فمضى الرجل، وكان فى الكتاب: «أما بعد فإن نصالك قد وصلت، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها، وزدنا من النصال، فرفع الكتاب إلى قطرى، فدعا الحداد، فقال: ما هذا الكتاب؟ قال: لا أدرى!!، قال: بمن هذة الدراهم؟ قال: لا أعلم بها، فقتله، فجاء عبد ربه الصغير، فقال: قتلت رجلا على غير ثقة وبينة!! قال: فما حال الألف درهم؟ قال: يجوز أن يكون أمرها كذباً ويجوز أن يكون حقاً، فقال قطرى: إن قتل رجل فيه صلاح، أمر غير منكر، وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً، وليس للرعية أن تعترض عليه، فتنكر له مع جماعة معه، وإن لم يفارقوه».

وبلغ ذلك الخلاف المهلب، فأراد أن يزيده احتداماً، فدس إليهم رجلا نصرانياً جعل له جعلا يرغب فى مثله، وقال: إذا رأيت «قطرياً» فاسجد له، فإذا نهاك، فقل إنما سجدت لك، ففعل ذلك النصرانى، فقال قطرى: إنما السجود

لله تعالى ، فقال النصرانى : ما سجدت إلا لك ، فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » ، فقال قطرى : إن النصارى قد عبدوا المسيح عيسى بن مريم ، فما ضر عيسى شيئاً ، فقام رجل من الخوارج إلى النصرانى فقتله ، فأنكر قطرى ذلك عليه ، وأنكر قوم من الخوارج على قطرى إنكاره .

وبلغ المهلب ذلك الخلاف أيضا ، فأراد أن يزيد الأمر بينهم احتداماً ، فوجه إليهم رجلا يسألهم ، فأتاهم وقال لهم : أرأيتم رجلين خرجا مهاجرين إليكم ، فمات أحدهما فى الطريق ، وبلغ الآخر إليكم فامتحنتموه ، فلم يجز المحنة ، ما تقولون فيهما ؟ فقال بعضهم أما الميت فمن أهل الجنة ، وأما الذى لم يجز المحنة فكافر حتى يجيز المحنة ، وقال قوم آخرون هما كافران ، فكثر الاختلاف واشتد ، وخرج قطرى إلى حدود اصطخر فأقام شهراً والقوم فى خلافهم[1] .

١٠٦ — وإن أخذهم بظواهر الألفاظ كان له تأثيره ، حتى فى دفع التهم ، فكما كان هذا يثير الخلاف كان يدفع التهم ، ويروى فى ذلك أن عبيدة بن هلال اليشكرى اتهم بامرأة حداد ، رأوه مراراً يدخل داره فى غيبته ، فأتوا قطرى بن الفجاءة أميرهم فذكروا له ذلك ، فقال لهم : إن عبيدة من الدين بحيث علمتم ، ومن الجهاد بحيث رأيتم ، فقالوا : إنا لا نقاره على الفاحشة ، فقال انصرفوا ... ثم بعث إلى عبيدة فأخبره ، فقال : بهتونى يا أمير المؤمنين ، كما ترى قال : إنى جامع بينك وبينهم ، فلا تخضع خضوع المذنب ، ولا تتطاول تطاول البرىء ، فجمع بينهم ، فتكلموا ، فقام عبيدة فقال : « بسم الله الرحمن الرحيم ، إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم ، لا تحسبوه شراً لكم ، بل هو خير لكم ، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم ، والذى تولى كبره منهم له عذاب عظيم ... إلى آخر الآيات الكريمات ، فلما سمعوها بكوا وقاموا ، واعتنقوه ، وقالوا استغفر لنا »[2] .

---

(١) هذه الأخبار مأخوذة بتصرف من شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٤٠٦ .

(٢) الكامل للمبرد ج ٢ ص ٢٢٥ .

وبتلك التلاوة أبعدهم عن أن ينظروا فى قضية الاتهام ، أهى صادقة ، فيستحق العقاب ، أم هى كاذبة فيكونوا قد بهتوه ، لم يفكروا فى هذا إزاء النص من غير أن يطبقوه ، وبذلك أصدروا الحكم بالبراءة من غير دليل ، بعد أن اتهموه بها أيضاً من غير دليل ، وانتقلوا من النقيض إلى النقيض من غير سبب قوى يقتضى ذلك العدول السريع .

فرق الخوارج :

١٠٧ — بسبب كثرة الخلاف بينهم كثرت فرقهم ، وإن كانت المبادئ التى ذكرناها تجمعهم فى الجملة ، ومن هذه الفرق :

الأزارقـــة :

١٠٨ — وهم أتباع نافع بن الأزرق الذى كان من بنى حنيفة ، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة ، وأكثرهم عـــدداً ، وهم الذين تلقوا الصدمات الأولى من ابن الزبير ، والأمويين ، وقد قاتل نافع قواد ابن الزبير ، والأمويين تسع عشرة سنة ، وقتل فى ميدان القتال ، وتولى بعده أمرهم نافع بن عبيد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة .

ومبادئهم التى تميزوا بها عن غيرهم :

(ا) أنهم لا يرون مخالفيهم غير مؤمنين فقط ، بل يرون أنهم مشركون مخلدون فى النار ، ويحل قتالهم وقتلهم .

(ب) وأن دار المخالفين دار حرب يستباح فيها ما يستباح فى دار الحرب ، ويباح سبي النساء والذرية ، ويباح قتل من قعدوا عن القتال .

(حـ) يباح قتل الأطفال ، ويقررون أن أطفال مخالفيهم مخلدون فى النار ، أى أن الذنب الذى أوجب كفر مخالفيهم يسرى إلى أولادهم ، مع أن أولادهم لم يرتكبوه ، ولكنه انحراف فكرى منهم .

(د) ومن آرائهم الفقهية أنهم لا يقررون حد الرجم ، ويقولون ليس فى القرآن إلا حد الجلد ، فحد الرجم لم يجىء فى القرآن ، ولم يثبت عندهم فى السنة .

(هـ) ويرون أن حد القذف لا يثبت إلا لمن يقذف محصنة بالزنى ، ولا يثبت على من يقذفون المحصنين من الرجال ، لأنهم أخذوا بظاهر النص : «والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » فلم يذكر حد القذف المحصنين من الرجال .

(و) ويرون أنه يجوز على الأنبياء أن يرتكبوا الكبائر والصغائر[1] ، وإن ذلك بلا ريب من المتناقضات فى أمزاهم إذ أنهم بينما يحكمون بأن مرتكب الكبيرة مشرك يجوزونها على الأنبياء ، فالنبي قد يكفر ثم يتوب ، وقد أخذوا ذلك من ظاهر قوله تعالى : «إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ، وما تأخر » .

النجـــدات :

١٠٩ — وهم أتباع نجدة بن عويمر من بنى حنيفة ، وقد خالفوا الأزارقة فى تكفير قعدة الخوارج الذين لا يخرجون إلى قتال المخالفين ، كما خالفوهم فى استحلال قتل الأطفال ، وكما خالفوهم فى حكم أهل الذمة الذين يكونون مع مخالفيهم ، فالأزارقة قالوا إنه لا تباح دماؤهم احتراماً لعقد الذمة الذى دخلوا فى أمان أهل الإسلام ، وقال النجدات : إنه تباح دماؤهم كما أبيحت دماء من يعيشون فى كنفهم من المخالفين .

وقد أشرنا من قبل إلى أن النجدات يرون أن إقامة إمام ليست واجبة وجوباً دينياً ، بل هى واجبة وجوباً مصلحياً بمعنى أن المسلمين لو تواصوا بينهم بالحق ونفذوه لم تكن إقامة الإمام واجبة ، لعدم الحاجة إليه .

---

[1] الملل والنحل للشهرستانى .

والنجدات قد خالفوا سائر الخوارج فى أنهم جوزوا الأخـذ بالتقية ، بأن يظهر الخارجى أنه مع الجماعة حقناً لدمه ،

والنجدات كشأن الخوارج قد اختلفوا فى أمور ثانوية فرقت جمعهم ، ولقد اختلفوا على نجدة أميرهم لأمور نقموها عليه :

منها أنه أرسل ابنه على رأس جيش فسبوا النساء ، وغنموا غنائم . فأكلوا من الغنيمة قبل القسمة فعذرهم ، ولم يؤاخذهم .

ومنها أنه لم يكفر من ارتكب ذنباً أوجب حداً ، وقال لعل الله يعفو عنهم ، وإن عذبهم ففى غير النار ، ثم يدخلهم الجنـة ، وهو بهذا يخالف مبدأ الخوارج العام الذى يحكم بأن مرتـكب الذنب كافر ، وكان نجـدة يتسامح مع الخارجى المرتـكب ، ولا يتسامح مع غيره .

ومنها أنه أرسل جيشاً فى البحر ، وجيشاً فى البر ، ففضل جيش البر على جيش البحر عند قسمة العطاء .

وقد تفاقم الخلاف حول هـــذه الأمور وغيرها واشتد فخرجت ثلاث طوائف عليه :

طائفة ذهبت إلى سجستان مع عطيه بن الأسود ، وهو من بنى حنيفة .

وطائفة ثارت على نجدة وقتلته ، وأقامت مقامه أبا فديك ، وقد وضعت يدها على ما كان نجدة قد استولى عليه ، واستمرت قوية إلى أن أرسل إليها عبد الملك ابن مروان جيشاً وهزمها .

والطائفة الثالثة هى التى عذرت نجدة فيما صنع ، وقد بقيت أمداً من غير قوة حتى انتهى أمرها من تلقاء نفسها .

الصـــفرية :

١١٠ — وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم فى آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من الإباضية كما سنبين .

وقد خالفوا الأزارقة في مرتكب الذنب . فالأزارقة أعتبروه مشركا أما الصفرية فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التى فيها حد مقرر لا يتجاوز بمرتكبها الاسم الذى سماه الله به من أنه زان أو سارق أو قاذف ، وما ليس فيه حد فرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن مرتكب الذنب لا يعد كافراً حتى يحده الوالى .

ومن الصفرية أبو بلال مرداس ، وكان رجلا صالحاً خرج فى أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به ، ولا يريد الحرب ولا يبتغيها ، فأرسل عبد الله بن زياد من قتله

ومن الصفريه أيضاً عمران بن حطان ، وكان شاعراً زاهداً قد طوف فى الأقاليم الإسلامية فاراً بنحلته ، وقد انتخبه الصفرية إماماً لهم بعد أبى بلال مرداس .

ومن أخبار الذين تولوا أمر هذه الطائفة تبين أنها لا ترى إباحة دماء المسلمين ، ولا ترى أن دار المخالفين دار حرب ، ولا ترى جواز سبي النساء ، بل لا ترى قتال أحد غير معسكر السلطان .

العجاردة :

١١١ — هم أتباعْ عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الذى خرج على نجدة ، وذهب بطائفة إلى سجستان ، وهم لهذا قريبون من النجدات فى آرائهم

وجملة آرائهم أنهم يتولون القعدة من الخوارج إن عرفوا بالتقوى ، ولا يرون أن الهجرة من دار المخالفين واجبة ، بل يرونها فضيلة ، ولا يرون استباحة الأموال ، ولا يباح مال مخالف إلا إذا قتل ، ولا يقتل من لا يقاتل .

وقد افترق العجاردة فرقاً كثيرة لأمور مختلفة . منها ما يتعلق بالقدر ، وقدرة

العبد ، ومنها ما يتعلق بحكم الأطفال ، وكان يبتدئ الأمر بجدل ، وينتهى الجدل إلى خلاف ، وانشعاب فرقة .

ومن أمثلة ذلك أن رجلا اسمه شعيب كان مديناً لآخر اسمه ميمون ، فلما تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيكه إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله ذلك فى هذه الساعة ، فقال شعيب : لو شاء لم أستطع إلا أن أعطيكه ، فقال ميمون : قد أمر بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به ، فأرسل شعيب وميمون إلى رئيسهم وإمامهم عبد الكريم بن عجرد ، فأجاب إجابة مبهمة محتملة للقولين ، فقال : « إنما تقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا يلحق بالله سوء » .

ولهذا الإبهام فى الإجابة ادعى كل منهما أن الإجابة توافق رأيه ، وانقسم العجاردة إلى شعيبية وميمونية .

ومن أسباب الخلاف ما يروى أن عجردياً اسمه ثعلبة له بنت فخطبها عجردى آخر ، وأرسل إلى أمها يسألها ، ويقول فى سؤاله :

« إن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى يعتبره العجاردة ، لم يبال كم كان مهرها » .

فأجابت الأم : إنها مسلمة فى الولاية ، سواء أبلغت أم لم تبلغ .

فرفع الأمر إلى عبد الكريم فاختار البراءة من الأطفال ، وخالفه ثعلبة وانبعثت من الفرقة فرقة أخرى اسمها الثعلبية .

وهكذا نجد خلافاً جزئياً لا تكون له صلة بالسياسة يترتب عليه الانقسام إلى فرقتين ، أو انشعاب طائفة منهم إلى فرقة قائمة بذاتها .

الإباضية :

١١٢ — هم أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، ولذلك بقوا ،

ولهم فقه جيد ، وفيهم علماء ممتازون ، ويقيم طوائف منهم فى بعض واحات الصحراء الغربية ، وبعض آخر فى بلاد الزنجبار ، ولهم آراء فقهية ، وقد اقتبس القانون المصرى بعض آرائهم ، وذلك فى الميراث بولاء العتاقة ، فإن القانون المصرى أخره عن كل الورثة ، حتى عن الرد على أحد الزوجين ، مع أن المذاهب الأربعة كلها تجعله عقب العصبة النسبية ، ويسبق فيها الرد على أصحاب الفروض .

وجملة آرائهم تتبين فيما يلى :

(ا) أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويقولون عنهم : إنهم كفار نعمة ، وذلك لأنهم لم يكفروا بالله ، ولكن قصروا فى جنب الله .

(ب) دماء مخالفيهم حرام ، ودارهم دار توحيد وإسلام ، إلا معسكر السلطان ، ولكنهم لا يعلنون ذلك ، فهم يسرون فى أنفسهم أن دار المخالفين ودماؤهم حرام .

(ح) لا يحل من غنائم المسلمين الذين يحاربون إلا الخيل والسلاح ، وكل ما فيه قوة فى الحروب ، ويردون الذهب والفضة .

(د) تجوز شهادة المخالفين ومناكحتهم ، والتوارث بينهم وبين الخوارج ثابت ، ومن هذا كله يتبين اعتدالهم وإنصافهم لمخالفيهم .

خوارج لا يعدون مسلمين :

١١٣ — قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد فى الدين ، ولكنهم أخذوا بالظواهر ولم يغوصوا فى تعرف حقائق الإسلام ، فضلوا من حيث أرادوا الخير ، وأجهدوا أنفسهم ، وأجهدوا الناس ، وإن المؤمنين الصادقى الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم ، ولذلك روى أن « علياً » رضى الله عنه أوصى أصحابه بألا يقاتلوا الخوارج من بعده ، وقال فيهم وفى معاوية : « من طلب الحق فأخطأ ، ليس كمن طلب الباطل فناله » فعلى رضى الله عنه وكرم الله وجهه

يعتبر الخوارج قد طلبوا الحق ، ولكن أخطئوه .

ولكن مع هذا الغلو نبت فى الخوارج ناس قد ذهبوا مذاهب ليست من الإسلام فى شيء ، وهى تناقض ما جاء فى الكتاب الكريم ، وما تواترت به الأخبار عن رسول الله ﷺ . وقد جاء فى كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى أن طائفتين منهم خرجوا عن الإسلام ببعض آرائهم . وهما :

١ — اليزيدية : وهم أتباع يزيد بن أنيسة الخارجى ، وكان إباضياً ، ثم ادعى أن الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتاب ينسخ الشريعة المحمدية وهذا يخالف ما قرره القرآن الكريم من أن محمداً ﷺ خاتم النبيين .

٢ — الميمونية : وهم أتباع ميمون العجردى الذى خرج لخلافه فى مشيئة الله وتوافقها مع أمره ، وقد أشرنا إليه آنفاً . وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة والأخوات ، وقال فى علة ذلك : « إن القرآن لم يذكرهن فى المحرمات » وذلك قول من لم يفهم القرآن ولم يفهم العربية ، واطرح المأثور ، وخالف البدهيات العقلية وسنة الوجود .

وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن ، لأنها قصة غرام فى زعمهم ، فلا تصح أن تعد من القرآن ، فقبحهم الله تعالى لسوء ما يعتقدون ، وقد ضلوا بهذا ضلالا بعيداً .

الخوارج وأثرهم فى الحكم الأموى

١١٤ — اشتد أمر الخوارج فى العصر الأموى ، وإزعاجهم لأمن الناس ، وتخطفهم المسلمين فى أطراف البوادى ، لا يبقون على قائم ، وقد ذكرنا أنهم يفهمون الدين من ظواهر الألفاظ ، ويمرقون من حقائق الإسلام مروق السهم من الرمية يخلص من يخلص منهم، ولكن يرمون غيرهم بالكفر والفسوق عن جهالة ومن غير بينة ، ولا سلطان من الشرع مبين .

وقد كانت حركتهم تشتد كلما وجدوا من الأمويين ضعفاً بعد قوة ، فحركتهم اشتدت بعد معاوية ، وبعد يزيد ، وبعد هشام بن عبد الملك ، حتى إنهم قوضوا حكم الأمويين أو اشتركوا فى تقويضه ، فإنه فى الوقت الذى كان يعانى فيه من حركات العباسيين فى خراسان ، وخروجهم ما يعانى ، وقد أخذوا ينقصون عليه الأرض من أطرافها قام الخوارج واستولوا على المدينة سنة ١٣٠ هـ ، أى والدولة الأموية فى النزع الأخير ، وبعد مقتل الإمام زيد بنحو ثمانى سنوات .

فقد جاء فى الكامل لابن الأثير : « وفى هذه السنة (أى سنة ١٢٩ قدم أبو حمزة الخارجى الحج . . . فبينما الناس بعرفة ما شعروا إلا وقد طلعت عليهم أعلام وعمائم سود على رءوس الرماح ، وهم سبعمائة ، ففزع الناس حين رأوهم ، وسألوهم عن حالهم ، فأخبروهم بخلافهم مروان ، وآل مروان ، فراسلهم عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك ، وهو يومئذ على مكة والمدينة ، وطلب منهم الهدنة ، فقالوا نحن بحجنا أضنّ ، وعليه أشح ، فصالحهم على أنهم جميعاً آمنون بعضهم من بعض حتى ينفر الناس .

وبعد أن انتهى الحج ، وانتهت سنة ١٢٩ — ودخلت سنة ١٣٠ دخل أبو حمزة قائد الخوارج المدينة بعد معركة كانت بينه وبين أهل المدينة ، فقتلوا منهم كثيرا ، وكانت القتلة فى قريش ، إذ كانت فيهم الشوكة ، فأصيب منهم عدد كثير ، وقدم المنهزمون المدينة ، فكانت المرأة تقيم النوائح على حميها ، ومعها النساء ، فما تبرح

النساء حتى تأتيهن الأخبار عن رجالهن ، فيخرجن امرأة ، امرأة ، كل واحدة منهن تذهب لقتل زوجها ، فلا تبقى عندها امرأة لكثرة من قتل »[1] .

ثم جاء من بعد ذلك من قبل الأمويين من أخرجهم ، وكان فى ذلك تفريق لقوى الأمويين مكن العباسيين من الانقضاض عليهم ، وإنه من الواجب أن نذكر خطبة أبى حمزة عند ما فتح المدينة ، فهى تصور النقمة على الأمويين ومن ولاهم ، وهذه هى الخطبة :

« يأهل المدينة : مررت زمان الأحول (يقصد هشام بن عبد الملك) وقد أصاب ثماركم عاهة ، فكتبتم إليه تسألونه أن يضع عنكم خراجكم ففعل ، فزاد الغنى غنى ، والفقير فقراً ، فقلتم له جزاك الله خيراً ، فلا جزاكم خيراً ، ولا جزاه خيراً ، واعلموا أننا لم نخرج من ديارنا أشراً ولا بطراً ولا عبثاً ، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه ، ولا لثأر قديم قد نيل منا ، ولكنا لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت ، وعنف القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط — ضاقت علينا الأرض بما رحبت ، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن ، وحكم القرآن ، فأجبنا داعى الله « ومن لا يجب داعى الله فليس بمعجز فى الأرض » فأقبلنا من قبائل شتى ، ونحن قليلون مستضعفون فى الأرض ، فآوانا وأيدنا بنصره ، فأصبحنا بنعمته إخواناً ، ثم لقينا رجالكم ، فدعوناهم إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فدعونا إلى طاعة الشيطان ، وحكم بنى مروان ، فشتان لعمرو الله بين الغى والرشد ، ثم أقبلوا يهرعون ، وقد ضرب الشيطان فيهم بجرانه ، وغلت بدمائهم مراجله ، وصدق عليهم ظنه ، وأقبل أنصار الله عز وجل عصائب وكتائب ، بكل مهند ذى رونق ، فدارت رحانا ، واستدارت رحاهم بضرب يرتاب به المبطلون ، وأنتم يأهل المدينة ، إن تنصروا مروان وآل مروان يسحتكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا ويشف صدور قوم مؤمنين » .

---

(١) الكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٤٥ .

«ياأهل المدينة أولكم خير أول ، وآخركم شر آخر ، ياأهل المدينة أخبرونى عن ثمانية أسهم فرضها الله عز وجل فى كتابه على القوى والضعيف ، فجاء تاسع ليس له فيه سهم[1] ، فأخذها لنفسه مكابراً محارباً ، ياأهل المدينة بلغنى أنكم تنتقصون أصحابى: قلتم شباب أحداث ، وأعراب جفاة، هم والله مكتهلون فى شبابهم ، غضة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أقدامهم» .

١١٥ — سقنا هذه الخطبة ، وإن كانت قد قيلت بعد استشهاد الإمام زيد بنحو ثمانى سنوات ، لأنها تدل على اضطراب الأفكار وفى الجزء الأخير من العصر الأموى ، وإن هذا القلق النفسى الذى نشأ من الإحساس بالظلم قد يظهر أحياناً فى فورات عنيفة ، لأن كبيراً من الكبراء ، أو زعيم فرقة من الفرق ـ استجاش نفسه ما يقع من ظلم أو مس فى كرامته ، أو وجد ضعفاً فانتهزه ومن الأول ما حدث فى قيام الإمام زيد ، فكانت ثورته مظهراً من مظاهر الاضطراب النفسى ، والقلق الذى أنشأه الظلم ، فقام رضى الله عنه ، وقد توالت من بعده الفورات المختلفة ، لأن استشهاده وما جره أثار الأحقاد ، وحرك النفوس المؤمنة . حتى كانت القاضية على الحكم المروانى فى كل البقاع الإسلامية ، وإن قام من بعد ذلك فى الأندلس .

والخطبة تدل على أمور كثيرة ، فهى تدل على أنه تحرك فى هذا العصر ما بين الغنى والفقير من تفاوت ، حتى إن أبا حمزة ليألم من ترك بعض الخراج ، لأن فيه زيادة الغنى من غناه ، وزيادة الفقير فى فقره ومتربته ، إذ حرم حقه بسبب الترك

---

(١) يقصد بالسهام الثمانية ما جاءت فى قوله تعالى : «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل» فهذه ثمانية هى مصارف الزكوات ، ومصارف الخراج ، والسهم التاسع الذى أشار إليه هو ما يحتجزه الحاكم لنفسه ، ولو أنصف لقال إن صاحب هذا السهم المدعى يأكل السهام جميعها، ولا يبقى منها ولا يذر .

للأغنياء وهوما أخذه الإمام زيد رضى الله عنه ، وتعهد فى خطبة دعوته أن يعطى كل ذى حق حقه، ومما تدل عليه الخطبة أن الخوارج كانوا يأخذون على أهل المدينة وخصوصاً الفرسيين منهم . وفى الواقع إنه قد وجد من بين سكان المدينة دار الهجرة من كان يبالغ فى موالاة بنى أمية ، حتى إنه ليمالئهم فى ظلمهم ، وكيدهم لآل الرسول ﷺ . وقد قصصنا من قبل ما كان من الأنصارى الذى تهجم على الإمام زيد رضى الله عنه بغير حق إلا أن يكون فرط ممالأته للأمويين وكرامتهم حتى لقد غضب لذلك أحد أحفاد عمر بن الخطاب ، وثار ثورة شديدة ، وقرر أنه ليس على هذا صبر .

وتدل الخطبة أيضاً على أن السكوت فى عهد هشام بن عبد الملك كان سكوت المغيظ المحنق ، لا الراضى المطمئن .

وتدل أيضاً على أن حركة الخوارج فى هذه المرة كانت حركة البوادى ، فإذا كانت حركة زيد دلت على نقمة أهل المدائن ، فحركة أبى حمزة الشارى حركة أهل البادية ، فالتقى أهل المدن وأهل البادية على ضرورة التغيير فكان بقيام دولة بنى العباس .

وإن ما ذكره أبو حمزة من حال أهل المدينة ليدل على السبب الذى من أجله اختار الإمام زيد القيام بحركته فى الكوفة لا فى المدينة فوق أن الذين كانوا يحرضونه على الخروج من أهل العراق .

١١٦ — إلى هنا قد بينا صورة العصر من الناحية السياسية ، وهى توجه تفكير المفكر المخلص إلى الطريق الأمثل فى السياسة والحكم ، فإن الخطوط المعوجة التى كانت فى السياسة والحكم ، وتحوم فى الرءوس ولا تظهر فى العمل ، هى التى توحى بالمنهاج المستقيم ، فإنه من المقررات أن الخط المستقيم لا تتبين استقامته إلا وسط الخطوط المعوجة ، وإن اعوجاج الخطوط يبين موضع الاستقامة .

ثم إن أحوال العصر كانت تثير كل النفوس المؤمنة ، فإذا كان للأمويين

فضل فى الفتوح الإسلامية فإنه يذهب به أسلوب الحكم الذى انتهجوه ، فقد قام على القمع والعنف ، وقد أدى العنف إلى هذا الاضطراب النفسى ، وإلى هذا الانحراف الفكرى ، وكان لزيد فضل أنه جعل الفكر المستقيم فى الحكم مظهراً عملياً ، فوضح بطلان الأوهام التى قامت حول الإمام على وبنيه ، وحارب الطغيان الأموى ، ورسم الخط المستقيم الحكيم الذى يرضى أهل الحق جميعاً .

٢ — الكلام فى أصول الدين فى عصر الإمام زيد

١١٧ — كان زيد رضى الله عنه من علماء العقائد ، كما كان من رجال السياسة ، وكانت آراؤه حول العقيدة جريئة نابعة من إيمان قوى بما يعتقد ، كما كانت مواقفه السياسية مستندة إلى إيمان بالحق ووجوب نصرته ، وفى عهده كانت الفرق الإسلامية قد نبت نبتها ، وقام سوقها ، فخاض فيما كانت تخوض برأى ارتآه ، وكان رأيه فيها وسطاً معتدلا فى الجملة كآرائه فى السياسة ، فما كان يتطرف تطرف بعض الفرق ، وقد خاض كما سنبين آراءه فى مسائل حول القدر ، وحول مرتكب الذنب ، فحق علينا فى هذا المقام أن نتكلم فى هاتين المسألتين من ابتداء الكلام فيهما ، ثم نشير إلى الفرق المختلفة بإيجاز ، حتى يتبين رأى الإمام زيد واضحاً مكشوفاً عند الكلام فى آرائه .

الكلام فى القدر :

١١٨ — يوغل الكلام فى القدر من حيث إرادة الإنسان وأفعاله بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى — إلى ما قبل الإسلام ، بل إن الذين تكلموا به فى الإسلام كانوا يرددون بعض ما قيل من قبل ، والجاهليون كانوا يبررون شركهم بأن الله شاءه ، ولو لم يشأه لم يقع ، فقد قال سبحانه وتعالى عنهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا ولا حرمنا

من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا تخرصون » .

ولقد ثار الكلام فى القدر فى عصر النبي ﷺ وقد أمرنا النبى أن نؤمن بالقدر خيره وشره ، فقال عليه الصلاة والسلام ، وقد سأله جبريل الأمين عن الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

وقد ذكر صاحب كتاب المنية والأمل أن تفسير القدر بالعلم الأزلى لله تعالى قد ورد فى حديث عن ابن عمر رضى الله عنهما ، فقد جاء فى هذا الكتاب : « عن عبد الله بن عمر يحدثنى أبى عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « مثل علم الله فيكم كمثل السماء الذى أظلتكم ، والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم السماء » فبهذا يكون القدر هو تقدير الله تعالى فى علمه الأزلى الذى لا يتغير ولا يتبدل .

وإن الثابت المؤكد عن النبى ﷺ أنه نهى عن الخوض فى القدر .

١١٩ — ولما انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى واختلط المسلمون باليهود والنصارى ، وكان الكلام فى القدر متوارثاً عندهم وجد فى عهد الصحابة الكلام فى القدر ، وكان عمر يعاقب من يعتذر بالقدر عما يرتكب ، يروى أنه أتى بسارق ، فقال له : لم سرقت ، فقال : قضى الله علىّ بذلك ، فأمر به فقطعت يده ، وضرب أسواطاً ، فقيل له فى ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله » .

وقد اشتد الكلام فى القدر فى عهد على رضى الله عنه ، لكثرة الاختلاط فى عهده رضى الله عنه ، وقد روى عنه رضى الله عنه أنه فسر القدر بمعنى العلم الأزلى ، فقد جاء فى نهج البلاغة وشرحه لابن أبى الحديد ما نصه :

« قام شيخ إلى على عليه السلام ، فقال : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ، فقال : « والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ، ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره . فقال الشيخ ، فعند الله أحتسب عناى ، ما أرى لى من الاجر شيئاً . فقال الإمام : مه أيها الشيخ ، لقد عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا فى شىء من حالكم مكرهين ولا مضطرين ، فقال الشيخ : وكيف القضاء والقدر ساقانا ، فقال الإمام : ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً[1] ، وقدراً حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهى ، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ، ولا محمدة لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور أهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، إن الله أمر تخييراً « أى للمكلف الاختيار فى الطاعة » ونهى تحذيراً ، وكلف تيسيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع كارهاً ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » .

فقال الشيخ : « فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما » فقال الإمام : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » فنهض الشيخ مسروراً ، وهو يقول :

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضواناً

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً ... جزاك ربك عنا فيه إحساناً

ومن هذا الكلام يتبين أن الإمام علياً كرم الله وجهه يفسر القضاء بمعنى

---

(١) مراد الإمام لعلك ظننت قضاء يكرهك على التنفيذ وقدراً يجبرك عليك العمل ، بل أن الله قدر وأمر ، وللمكلف الخيار فى أن يعمل أو لا يعمل وهو مجزى بعمله .

الحكم التكليفى ، ويظهر أن القدر معناه عنده : العلم الأزلى .

١٢٠ — وقد إستمر الكلام بعد عصر الصحابة وأخذ ينمو ويشتد فى عصر التابعين ومن جاء بعدهم ، فكان الخوض فيه شديداً فى العصر الأموى ، وفى عصر الإمام زيد ظهرت الفرق التى تتكلم فى القدر ، فظهر معبد الجهنى والجهم بن صفوان ، وقد اتجها إلى الحكم بأنه لا إرادة للإنسان فيما يفعل ، وظهر القدرية ، فظهر غيلان الدمشقى الذى قتله هشام بن عبد الملك ، كما ظهر واصل بن عطاء ، وكل أولئك معاصرون للإمام زيد رضى الله عنه ، وسنتكلم بكلمات موجزة عن آراء هذه الفرق .

مرتكب الكبيرة :

١٢١ — ظهر الكلام فى مرتكب الذنب فى عصر الإمام على كرم الله وجهه ورضى عنه ، فإن الخوارج ما خرجوا عليه إلا لأنه ارتكب ذنباً بموافقته على التحكيم ، وإنه لا بد من توبته منه ، وإلا فإنه كافر ، وقد كثر الكلام بسبب ذلك فى مرتكب الذنب ، فأفرط الخوارج وكفروه ، وفرّط المرجئة ، فاعتبروه مغفوراً ، لأنه لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا يضر مع الشرك طاعة ، وتوسط فريقان ، فريق قال إنه فى منزلة بين المؤمن والكافر ، واسمه فى القرآن فاسق ، ويصح أن يقال عنه مسلم ، ولا يقال عنه مؤمن ، وأولئك يقررون أنه مخلد فى النار ما لم يتب وتحسن توبته فإن التوبة تجُبُّ ما قبلها ، وفريق قال إنه مسلم وهو فى أهل الإيمان ، والمعاصى لا تضر أصل العقيدة ، وإن تاب وأحسن التوبة غفر الله تعالى له ، وإن لم يتب ، فإنه مستحق للعقاب ، وإن الله سبحانه وتعالى معاقبه إلا أن يتغمده برحمته وعفوه ، وخلاصة هذا الرأى أن يرجأ أمره إلى الله تعالى ، ويسمى هؤلاء مرجئة السنة .

وقد روى عن الحسن البصرى أنه قال إن مرتكب الكبيرة منافق .

وفى ذلك المضطرب من الآراء كان يعيش الإمام زيد رضى الله عنه ، وخصوصاً عند ما انتقل إلى البصرة التى كانت تموج بهذه المذاهب المختلفة ، وكان المعتزلة الذين نادوا بالمنزلة بين المنزلتين يقيمون بالبصرة ، وقد ارتضى الإمام ذلك الرأى على اختلاف سنبين كما سنبين إن شاء الله تعالى ، وقد ادعى عليه أنه أخذه من واصل ابن عطاء الغزال ، وقال الشهرستانى إنه تتلمذ له ، وقد بينا القول فى ذلك عند الكلام فى نشأته .

الفرق الدينية

الجبرية أو الجهمية :

١٢٢ — خاض المسلمون فى عصر الصحابة وعصر التابعين فى القدر ، وارتباط ذلك بأفعال الإنسان التى يكلف القيام بها أو الكف عنها وهل للانسان إرادة فيما يفعل بجوار إرادة الله تعالى ، وقدرة بجوار قدرته سبحانه وتعالى ، بحيث يخلق أفعال نفسه ويكون مستولاء عنها يوم القيامة كما أشرنا .

وقد أجاب عن السؤال الجبرية ، فزعموا أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، وليس له قدره على ما ينسب إليه من الأفعال ، فقوام هذا المذهب ، نفى الفعل عن العبد ونسبته إلى الرب ، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى أفعاله على حسب مشيئته سبحانه وتنسب الأفعال إلى العباد مجازاً كما يقال أثمر الشجر ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأنبتت الأرض إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر أيضا ، والتكليف جبر أيضاً [١] .

وقد خاض المؤرخون فى بيان أول من تكلم بهذه النحلة ، ومن المؤكد أنه شاع فى أول العصر الأموى ، وآخر عصر الصحابة ، وقد كتب عبد الله بن عباس فيما رواه المرتضى فى المنية والأمل إلى قوم من أهل الشام ، وفى هذه الرسالة تقبيح

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى .

لهم لفكرتهم الجبرية ، فقد جاء فى آخرها ، « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسب ذنوبه علانية إليه .

وقد رويت رسالة للحسن البصرى وجهها إلى قوم من أهل البصرة ، استنكر منهم قولهم بالجبر أيضاً ، وقد جاء فى هذه الرسالة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر . . . . » .

١٢٣ — وبهذا يتبين أن فكرة الجبر شاعت فى الشام ، وشاعت فى العراق ، ولكن لم يكن لها داعية واضح يحمل تبعة الدعوة ، ويقال إن أول من حمل لواء الدعوة إليها فى أول القرن الثانى الهجرى الجعد بن درهم ، وقد تعلم منه ذلك المذهب الجهم ابن صفوان . وقد قيل إن الجعد بن درهم أخذه عن بيان بن سمعان الذى كان يزعم أنه يدعو لأبى هاشم بن محمد بن الحنفية كما أشرنا من قبل ، وبذلك يتبين أن الأهواء المنحرفة كانت تتلاقى فى ينبوع واحد ، وتصدر عن مقصد واحد ، وهو هدم العقائد الإسلامية بالتشكيك فيها .

ومهما يكن من القول فى أول من حمل الدعاية ، فمن المؤكد أن الجهم بن صفوان حمل لواء الدعوة إليها ، أخذ يدعو لمذهبه بخراسان حتى قتله نصر بن سيار لما خرج عليه فى آخر العصر الأموى ، وبقى أتباعه فى نهاوند حتى تغلب عليه مذهب أبى منصور الماتريدى فى أول القرن الرابع الهجرى .

وقد كان الجهم مع دعوته إلى الأخذ بأن الإنسان مجبور فى أفعاله ، وليس له اختيار قط ، وأنه كالريشة فى مهب الرياح — له آراء أخرى منها ما يأتى :

(ا) منها زعمه أن النار والجنة يفنيان ، وأن لا شيء يخلد ، والخلود المذكور فى القرآن هو طول المكث ، لا مطلق البقاء .

(ب) ومنها زعمه أن الإيمان هو المعرفة ، وأن الكفر هو الجهل بالله ، فمعرفة الحقائق الإسلامية من غير إذعان وتصديق تعد إيماناً ، والجهل يعد كفراً .

(جـ) ومنها أنه لا يوصف الله بصفة العلم والحياة والكلام والسمع والبصر ،

وغيرها من الصفات التى يصح أن تطلق أسماؤها على الحوادث ، لأنه يعتبر ذلك مشابهة للحوادث ، مع أن هذه الصفات هى بما يليق بذات الله تعالى ، فهى أعلى من أسمائها التى تطلق على الحوادث .

(د) وقد نفى رؤية الله يوم القيامة ، وقال إن القرآن مخلوق .

ولكن النحلة التى اشتهر بها الجهم هى أخذه بالجبر .

وقد تصدى العلماء للرد عليه فى كل ما قال ، وخصوصاً من الفرق الأخرى التى ناقضت مذهبه ، ومن هؤلاء :

القــدرية :

١٢٤ — وهؤلاء مذهبهم على النقيض من مذهب الجبرية ، إذ أنهم يقولون إن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، ويكسبها ، وقد قال عبد القاهر البغدادى فى توضيح فكرتهم ، وبيان أنهم يتلاقون مع المعتزلة فى ذلك ، «ومنها قولهم إن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ، ولا لشىء من أعمال الحيوانات ، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ، ولا فى أعمال سائر الحيوان صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا سماهم قدرية»[1] .

ولم يقف منتحلو هذا الرأى عند ذلك ، بل نفوا العلم الأزلى ، والتقدير الأزلى ، وقالوا الأمر أنف ، وهذا هو الفارق بينهم وبين المعتزلة ، وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم القدرية مع أنهم ينفون القدر ، ولكن ذكره مخالفوهم لينطبق عليهم الأثر الذى يتردد ذكره عند أهل الفرق وهو ما روى أن النبى ﷺ قال : « القدرية مجوس هذه الأمة » ، وجمهور العلماء على هذه التسمية .

وقد كان ظهور هذه النحلة بالبصرة فى مضطرب الآراء ومتناحر الأفكار .

---

(١) الفرق بين الفرق طبع محمد بدر .

وقد جاء فى كتاب سرح العيون : « قيل أول من تكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهنى ، وغيلان الدمشقى » .

وقد تصدى هذان الرجلان للمناداة بهذه النحلة والدفاع عنها ، فمعبد الجهنى كان يدعو إليها فى البصرة ، وقد قتله الحجاج مع من خرج يناصر عبد الرحمن بن الأشعث . وغيلان الدمشقى كان يدعو إليها فى دمشق ، واستمر فى دعوته ، [illegible] دعوته ، ولما ولى عمر بن عبد العزيز أرسل إليه رسالة يدعوه فيها إلى التزام الحق . وقد جاء فيها :

« أبصرت يا عمر ، وما كدت ، ونظرت وما كدت ، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خَلَقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فيا ميت بين الأموات ، لا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع ، طغى على السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل ، وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى يقول : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » فهذا إمام هدى ، هو ومن اتبعه شريكان ، وأما الآخر فقد قال تعالى فيه : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون » ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار ، إذن لا يتبعه أحد ، لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله ، فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى على ما يعذب عليه ، أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب ؟ كفى بان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى » .

وقد دعاه عمر بن عبد العزيز وناقشه ، ويظهر أنه أعطاه عهداً بألا يتكلم فى هذا ، لأن ذات الكلام فى ذلك إثارة لشبهات لا يوجد ما يدعو لإثارتها .

ويظهر أنه بعد موت عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه عاد إلى الكلام فى نحلته والدعوة إليها ، وقد أثار ذلك نقمة هشام بن عبد الملك ، ولعل هشام رأى فيه بغضاً للأمويين ، وتحريضاً عليهم ، فقتله لذلك ، لا لهذه النحلة والدعوة إليها ، وقد جاء فى كتاب المنية والأمل : « دعا عمر غيلان ، وقال له أعنى على ما أنا فيه ، فقال غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها ، ويقول : تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف رسول الله ﷺ فى أمته بغير سنته وسيرته . . . . فأحفظ ذلك هشام بن عبد الملك ، وقال والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه ، فلما ولى فعل به ما أقسم عليه » .

وإذا صح ذلك الخبر يكون القتل للانتقام لبنى أمية ، لا لمجرد الدعاية لهذه النحلة

ولم يمت المذهب بموت غيلان ، فقد دام فى أهل البصرة ، وتحول عند طائفة منهم إلى ما يشبه مذهب الثنوية الذين جعلوا الخير إلى النور ، والشر إلى الظلمة ، فأولئك نسبوا لله فعل الخير ، ولأنفسهم فعل الشر ، من غير أن يكون لله فيه إرادة ، بل معاندين بذلك إرادته ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

١٢٥ — ولا شك أن حركات غيلان وما آل إليه أمره كانت على مشهد من زيد رضى الله عنه ، فهو يرى الحكم الأموى لا يتحرك لزندقة ، ولا لانحراف إلا إذا كان يمس عن قرب أو بعد سلطانهم ، فكان بلا شك هذا له أثره ، ولقد عد غيلان الدمشقى من مناصرى آل البيت ، وعده المرتضى فى المنية والأمل فى طبقات المعتزلة الذين كانوا يناصرون آل البيت ، ولعل ذلك كان سبباً مضافاً إلى ما كان يقوم من شتم فى الأمويين ، الذين كان يشتد هشام فى المحافظة عليهم من أن ينالهم أحد بلسانه ، أو يرفع عليهم سيفه .

المعـــتزلة :

١٢٦ — وكان لا بد أن نأتى بالمعتزلة بعد القدرية لقرب آرائهم فى الجملة من آراء المعتزلة ، حتى عد غيلان من طبقاتهم كما ذكرنا ، والمعتزلة قد نشأت فكرتهم قبل واصل بن عطاء ، ولكنها تبلورت نحلة قائمة بذاتها فى عهد واصل ابن عطاء ، وإن لقاء واصل بالإمام زيد رضى الله عنه أمر مؤكد فى نظر الشهرستانى وغيره من مؤرخى الفرق الإسلامية ؛ وإن التلاقى الفكرى ثابت بينهم ، ولذلك حق علينا أن نعرف آراء المعتزلة فى عهد واصل ، لا فى العهود التى جاءت بعده :

إن واصلا لقى الإمام زيداً رضى الله عنه وقد عاشا فى عصر واحد ، فقد ولدا حوالى سنة ٨٠ من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، وعجلت الشهادة بالإمام زيد رضى الله عنه مع آل بيته الأطهار ، وامتدت حياة واصل بعده نحو عشر سنوات ، إذ مات سنة ١٣٢ .

ولقد كان واصل فى جملة آرائه معتدلا إلى حد إذا قيس قوله بالآراء المنحرفة التى كانت فى عصره ، كآراء الخوارج والجهمية والشيعة المنحرفة ، وذكر الشهرستانى له آراء أربعة هى :

(ا) كان واصل ينفى صفات الله تعالى من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة ، على أنها حقائق غير الذات ، فهو يقول : الله قادر ، ولكن من غير قدرة زائدة على الذات ، والله عالم ، ولكن من غير صفة زائدة على الذات ، وفى الحق أن آراء واصل فى هذا كان يقصد بها الرد على المجسمة الذين قال قولهم بيان بن سمعان ، والمغيرة بن سعيد وأشباههم ، ويقصد بها الرد على النصارى الذين كانوا يقولون إن الأقانيم الثلاثة صفات لله تعالى ، وهى غير ذاته ، وذلك القول كان رائجاً عند نساطرة الشرق فقصد بكلامه الرد على هؤلاء ، والبعد عن مضاهاة قولهم فى صفات الله تعالى .

وواصل بنفى الصفات لا ينكر ما جاء فى القرآن من وصف الله تعالى نفسه بالقادر ، والعليم ، فيقول : إنها صفات غير منفصلة فى التصور عن الذات ، أو هى أسماء الله تعالى الحسنى ، فهو يسمى : قادراً ، وعليما ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومريداً ، وغفوراً ، ورحيما . . .

(ب) وقال واصل إن مرتكب الكبيرة فاسق ، والفاسق لا يعد مؤمناً ، ولا يعد كافراً ، فلا يتجاوز به ما سماه الله سبحانه وتعالى به ، وهو فى منزلة بين المنزلتين ، وقد قال واصل ذلك القول فى وسط كان القول قد كثر فى شأن ارتباط الاعتقاد بارتكاب الذنوب ، فقد كان الحسن البصرى يقول عن مرتكب الذنب إنه منافق ، والخوارج كما رأيت كانوا يكفرونه ، ومنهم من كان يكفره ويكفر ذريته إلا أن يعلنوا التوبة .

والمرجئة يرون أنه مؤمن ولا يضر مع الإيمان معصية ، بل غلا بعضهم فقال إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، أو أعلن التثليث فى دار الإسلام ، فلو مات على ذلك ، مات وهو مؤمن كامل الإيمان عند الله ، وهو من أهل الجنة .

(حـ) ويرى واصل أن المكلف خالق أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه ، ولقد كان مذهبه وسطاً بين نهجين ، كلاهما ضلال بعيد ، كان بعض الدهريين ينسبون المخلوقات إلى الدهر ، أو يقولون إن الأشياء تنشأ فى الوجود بالعلية ، والسببية من غير أن يكون لله إرادة مطلقة فى أى شىء ، وينكرون أن الله فعال لما يريد ، وأنه بديع السموات والأرض ، وكان على الجانب الآخر الجهمية الذين قررنا أنهم يقولون إن أفعال العباد هى أفعال الله تعالى ، فهى تجرى على يد العبد ، كما تجرى الريح ، وكما ينبت الزرع ، وكما تتحرك الأرض ، وقد رأى واصل أن ذلك إنكار للعدل الإلهى ، وهدم لقانون الجزاء من عقاب المسىء ، وثواب

المطيع ، ورأى فيه هدماً للتكليف ، ولمح من وراء ذلك هدم الشرائع الدينية ، لأنه لا معنى لتكليف الإنسان أمراً ، لا إرادة له فيه ، ولا قدرة له عليه .

(د) كان يرى واصل وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن ذلك يأخذ صوراً شتى بحسب ما يقتضيه الدفاع عن الإسلام ، فالفقهاء ببيان السنن ، ومحاربة البدع ، والقادة بالدعوة إلى الحق ، وحمل الظالم على سلوك الجادة ، والتزام الشرع ، وعلماء الكلام بمحاربة الزندقة والدفاع عن الإسلام ضد الذين يهاجمونه ، ويوهنون حقائقه ، وقد كان واصل على هذا المنهاج ، فقد نصب نفسه لحرب الزنادقة وإبطال أقوالهم ، وكان له فى ذلك القدم الثابتة ، وكان ذا بديهة حاضرة ، يحضره الجواب السديد فى الوقت القصير ، وقد أوتى من ذلك حظاً وفيراً ، وكان له بهذا قدم ثابتة فى الدفاع عن الإسلام ، فقد رد على المانوية[1] ، وعلى المجوس ، وعلى الزندقة بكل أنواعها ، وإن القدرة على الرد فى الوقت المناسب أعظم ما يؤتاه من نصب نفسه للدفاع عن حق ، وبيان بطلان باطل ، وقد قال صاحب العقد الفريد فى الجوابات المسددة وذويها :

« إن الجوابات هى أصعب الكلام كله مركباً ، وأعزه مطلباً ، وأغمضه منصباً ، وأضيقه مسلكا ، لأن صاحبه يعجل مناجاة الفكرة ، واستعمال القريحة ، يروم فى بديهته نقض ما أبرم القائل فى رويته ، فهو كمن أخذت عليه الفجاج ، وسدت له المخارج ، قد اعترضته الأسنة ، واستهدف للمرامى ، لا يدرى ما يقرع به فيتأهب له ، ولا ما يفجؤه من خصمه ، فيقرعه بمثله ، ولا سيما إذا كان القائل قد أخذ بمجامع الكلام ، فقاده بزمامه بعد أن رأى فيه واحتفل وجمع خواطره واجتهد ، وترك الرأى يغب حتى يختمر ، فقد كرهوا الرأى الفطير ، كما كرهوا

---

(١) هم أتباع مانى ، وقد ظهر فى فارس بمذهب بين المجوسية والنصرانية

الجواب الدَّبْرى[1] فلا يزال فى نسج الكلام ، واستثباته ، حتى إذا اطمأن شارده ، وسكن نافره صك به خصمه جملة واحدة ، ثم قيل له : أجب ولاتخطىء ، وأسرع ولا تبطىء ، فتراه يجيب بجواب من غير أناة ، ولا استعداد يطبق المفاصل ، وينفذ إلى المقاتل ، كما يرمى الجندل بالجندل ، ويقرع الحديد بالحديد ، فيحل به عراه ، وينقض به مرائره » .

١٢٧ — هذا واصل رأس المعتزلة فى عصر زيد ، وقد التقى به . ولعل الذى استرعى الإمام زيداً ما أخذه واصل على نفسه من الدفاع ضد الزندقة ، وقيامه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى دائرته . وقد انعقدت بينهما صحبة جعلته يقدر هذه الآراء ، ويختارها مذهباً له . ولعله قد خلع التقية التى كان يدرع بها ، لأنه وجد أن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتقاضاه أن يتقدم ويدعو إلى السنة وإماتة البدعة ، ولا نقول إنه أخذ ذلك عن واصل ، ولكن نقول تلاقى تفكيره مع تفكيره ، وإن كان ما أخذه على نفسه أثقل حملا ، وأفدح ، وعلى قدر أهل العزم يكون التكليف .

ولذلك تغاضى عن آراء واصل الأخرى مثل قوله فى واقعة الجمل إن أحد الفريقين : فريق على أو فريق طلحة - فاسق لا يعينه ولم يلتفت إليها ، لأنه رأى فى أكثر ما قال صواباً ، وحسب العالم فضلا أن يكون أكثر قوله حقاً .

ونكتفى من الكلام فى المعتزلة بهذا القدر ، وقد فصلنا القول فيهم فى كتابنا تاريخ المذاهب ، فمن أراد معرفة أدوار المذهب بعد واصل فليرجع إليه . ونحن هنا نكتب ما يخص عصر الإمام زيد .

المرجئة :

١٢٨ — ابتدأت هذه الفرقة سياسية ، إذ أنها نشأت عند الاختلاف فى أمر

(١) الرأى الفطير الذى لم يمحص ويدرس ، والجواب الدَّبْرى هو الجواب الذى يجىء بعد وقته .

القتال بين الإمام على ومخالفيه ، فأولئك أرجئوا الحكم فى أمرهم . واعتصموا بالصمت . كما اعتصموا بالصمت عند الخلاف الذى نشأ فى آخر عهد عثمان رضى الله عنه ، وأرجئوا الأمر فى هذا إلى الله تعالى يوم القيامة . ولذا سموا المرجئة ، وقد تمسكوا فى صمتهم بحديث أبى بكرة عن النبى ﷺ ، إذ قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى . والماشى فيها خير من الساعى . ألا فإذا نزلت ، أو وقعت ، فمن كان له إبل فليلحق بإبله . ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه ، فقالوا يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه ، فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إن استطاع النجاء » .

وقال ابن عساكر فى هذا المقام فى أصل هذه الفرقة من الصحابة :

« إنهم الشكاك الذين شكوا . وكانوا فى المغازى . فلما قدموا المدينة ، بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ، ليس بينهم اختلاف . فقالوا تركناكم ، وأمركم واحد . ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان ظلماً ، وكان أولى بالعدل وأصحابه . وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة . وكلهم عندنا مصدق . فنحن لا نتبرأ منهما ، ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما » .

واستمرت تلك الفرقة على هذا المنهاج بعد أن وجدت الشيعة التى تبالغ فى التعصب للإمام على كرم الله وجهه . وجاء الخوارج يكفرون ذلك الإمام الجليل ، ويكفرون جماهير المؤمنين ، والأمويون من وراء الفريقين يحاربون ويقتلون فأرجئوا الحكم أيضاً ، ووضوا الأمر إلى الله تعالى .

١٢٩ — ولقد نبتت بعد ذلك فى العصر الأموى نابتة حملت اسم المرجئة . ولم تكن كأولئك المتحفظين المحتاطين ، بل اجتازت الأمر إلى الكلام فى شأن

مرتكب الكبيرة ، وقد نهجت فى هذه المسألة منهاج الإرجاء كأولئك الذين أرجئوا فى السياسة ، فأرجئوا الحكم فى مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى يوم القيامة ، فإن عفا فبرحمة من عنده ، وإن عاقب فبما اكتسب وبما ارتكب ، والله هو الحكم العدل .

ولقد جاء من بعد هؤلاء من خرج من ذلك النطاق المتحفظ فى شأن مرتكب الكبيرة ، فلم يرجئ الحكم ، بل حكم فقال : إن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، فالإيمان منفصل عن العمل ، والله تعالى يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بل غالى بعضهم وتطرف « فزعم أن الإيمان اعتقاد بالقلب ، وإن أعلن الكفر بلسانه ، وعبد الأوثان ، ولزم اليهودية والنصرانية فى دار الإسلام ، وأعلن التثليث ، ومات على ذلك ، فهو كامل الإيمان عند الله عز وجل ، وهو ولىّ الله عز وجل ، ومن أهل الجنة »[1] .

بل إن بعضهم زعم أنه لو قال : « أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ، ولا أدرى هل الخنزير الذى حرمه هو هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً ، ولو قال : أعلم أنه قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنى لا أدرى أين الكعبة ، ولعلها بالهند ، كان مؤمناً ، ومقصوده أن أمثال هذه الاعتقادات أمور وراء الإيمان ، لا أنه شاك فى هذه الأمور ، فإن عاقلا لا يستجيز عقله أن يشك فى أن الكعبة إلى أى جهة هى ، وإن الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر »[2] .

ووجد فى ذلك المذهب المستهين بحقائق الإيمان وأعمال الإسلام - كل مفسد ، ما يرضى أهواءه وشهواته ، فأعلنه مذهباً له ، حتى لقد كثر المفسدون واتخذوه ذريعة لمآثمهم ، ومبرراً لمفاسدهم ، ومما يحكيه أبو الفرج الأصفهانى فى هذا المقام

---

(١) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى .

ما يروى من أن شيعياً ومرجئياً اختصما ، فجعلا الحكم أول من يلقاهما فلقيهما أحد الإباحيين ، فقالا له : أيهما خير؟ الشيعى ، أم المرجئى ، فقال : ألا إن أعلاى شيعى وأسفلى مرجئى » .

١٣٠ — ولقد رأينا كيف تحول الإسم من طائفة متحفظة إلى طائفة متحللة من القيود الإسلامية ، خالعة للربقة ، وأساس مذهبها أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر ، فلا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، ولقد حملت هذه الفرقة آثاماً كثيرة ، حتى أصبح يعير بها من يقاربها فى الرأى .

ولقد رأى الإمام زيد بعض المنتحلين لهذه الآراء ، وأعلن البراءة منهم ومن أقوالهم ، ولذا قال رضى الله عنه : « أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله تعالى » .

وهؤلاء الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله هم الذين حملوا ذلك الاسم فى عصر الإمام زيد رضى الله عنه ، فلم يكن يندرج فى هذه البراءة أمثال أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم ، وإن اتهمهم بعض الكتاب بالإرجاء ، لأن هؤلاء وأشباههم كانوا أخوف الناس من الله ، وأقربهم إلى الطاعات ، وأبغضهم للمعاصى .

١٣١ — ولكن المعتزلة كانوا يطلقون اسم المرجئة على كل من لا يرى أن صاحب الكبيرة ليس مخلداً فى النار ، ولذا أطلقوا على أبى حنيفة وأصحابه اسم المرجئة ، لأنهم يقولون إن مرتكب الذنب ليس مخلداً فى النار ، بل يعذب بمقدار ما أذنب ، وقد يتغمده الله بعفوه ، ولقد قال فى هذا المقام الشهرستانى :

« ولعمرى لقد كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ـ ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان ، والرجل مع تحرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل ، وله وجه

آخر ، وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئيا ، وكذلك الخوارج ، فلا بد أن اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج »[1] .

ولقد عد من المرجئة على هذا كثيرون من التابعين وغيرهم منهم سعيد بن جبير ، ومنهم حماد بن أبى سليمان شيخ أبى حنيفة ، ومقاتل بن سليمان ، والحسن ابن محمد بن على بن أبى طالب ، وكل هؤلاء أئمة فى الدين ، ومنهم أئمة فى الحديث ، وذلك لأنهم لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار .

ومن أحسن ما قيل فى ذلك ما أشار إليه الشهرستانى من تقسيم المرجئة إلى قسمين : مرجئة السنة ، وأولئك الذين قرروا أن مرتكب الكبيرة غير مخلد فى النار ، وأنه يعاقب بقدر ما أذنب ، ورحمة الله تعالى قد تسعه فيتغمده الله تعالى برحمته ، فهؤلاء يرجئون أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ، ولكنهم يحكمون بأنه مستحق للعقاب على قدر ما ارتكب ، فتضر المعصية بلاريب مع الإيمان ، ولكنها لا تكفر ، والقسم الثانى مرجئة البدعة ، وهم الذين قالوا لا يضر مع الإيمان معصية، وقرروا أن العمل موضع العفو دائماً .

ولا شك أن الإمام زيداً رضى الله عنه عندما تبرأ من المرجئة ، إنما قصد هذا الفريق المبتدع ، أما الفريق التقى ، فإنه ما كان يعد فى عصر الإمام زيد من المرجئة على هذا المعنى ، وهم ما أطمعوا الفساق فى عفو الله .

١٣٢ — هذا ما كان فى عصر الإمام زيد رضى الله عنه من اختلاف حول الاعتقاد ، وهى أفكار كان يبثها أعداء الإسلام فى الجماعات الإسلامية لينيروا الخلاف ، ووراء الخلاف المستمر يحدث الشك فى الحقائق الدينية ، ويضعف الإيمان فى القلوب ، وذلك هو أقصى ما يبتغون ، فكان لا بد من إمام متبع يهدى إلى الحق ، ويزيل الريب ، ويقف الناس عند قوله ، ولقد كان ذلك هو الإمام زيد

---

(١) الكتاب المذكور .

الذى أجمع أهل الكلام والنساك والزهاد على تقديره كما ذكر الأصفهانى فى كتابه «مقاتل الطالبيين»، والإمام قد خرج من العزلة التى التزمها أئمة آل البيت بعد أن صدموا بمقتل الإمام الحسين رضى الله عنه وعن أبيه، وصلى الله على جده وسلم، لذلك تقدم يدلى بآرائه فى وسط ذلك الخضم من الآراء المضطربة، ليكون كلامه نوراً يهتدى به، فكانت له مجموعة من الآراء حول العقائد كما كانت له مجموعة من الآراء حول السياسة، وعمل على تنفيذها، واستشهد فى سبيلها.

٣ ـ الفقه فى عصر الإمام زيد

١٣٣ — كان عصر الإمام زيد هو العصر الذى فتحت عنه عيون الاجتهاد الفقهى ، ووجد فيه متخصصون فى الفقه الإسلامى يستنبطون أحكام الحوادث التى تقع ، والتى تتوقع ، وهو العصر الذى ابتدأ فيه ضبط موازين الفقه ، ومقاييس الاجتهاد الصحيح من غير الصحيح ، وإنه إذا لم يكن الفقه قد دون فى موسوعات فى ذلك العصر ، كالذى كان من بعد فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ـ قد كان الاجتهاد والفتيا على أوسع مدى ، فأئمة آل البيت اتجهوا إلى الدراسات الفقهية بالمدينة ، ودراسات الآثار النبوية يروونها عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنهم غيرهم ، فعلى زين العابدين أبو الإمام زيد كان يروى عن كثيرين من التابعين ، كما نقلنا لك ، ويروى عنه ابن شهاب الزهرى الذى قال فيه الإمام مالك : « إنه بحر العلم الذى لا تكدره الولاء » . ولقد روى على زين العابدين عن ابن عباس ، وجابر ، وصفية ، وأم سلمة ، وغيرهم من الصحابة الذين أدركهم[1] ، وروى عنه أولاده الباقر ، وزيد رضى الله عنهم أجمعين ، وأشهر من روى عنه من غير آل البيت ابن شهاب الزهرى ، كما روينا ، ولقد ذكر علماء الحديث أنه كان قليل الرواية ، وقال ابن شهاب الزهرى : « ما رأيت أفقه من على بن الحسين رضى الله عنهما ، وكان ابن شهاب لمحبته له ولأخلاقه كان يكثر من مجالسته ، حتى لقد قال : « كانت أكثر مجالستى مع على بن الحسين »[2] .

ولقد كان ابنه محمد الباقر رضى الله عنه مثله يروى عن الصحابة والتابعين ، ويروى عنه المحدثون ، وقد قال فيه ابن كثير فى تاريخه : « قد روى عن غير واحد من الصحابة » ، وروى عنه جماعة من كبار التابعين وغيرهم ، فمن روى عنه ابنه

---

(١) حلية الأولياء جـ ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الكتاب المذكور جـ ٩ ص ٣٠٩ .

جعفر الصادق ، والحكم بن عتيبة ، والأعمش ، وأبو إسحق السبيعى والأوزاعى ، والأعرج ، وهو أسن منه ، وابن جريج ، وعطاء ، وعمرو بن دينار والزهرى »[1] .

كان ذلك فى بيت زيد فكان بيته مهد العلم كما أشرنا ، وقد لزم أباه ، ولزم أخاه من بعد أبيه ، وكانت المدينة التى يعيش فيها هى منزل الوحى الذى بين أحكام الشرع الإسلامى ، وقد عاش فيها شطراً من صباه ، حتى شب عن الطوق ، وأخذ يطوف فى الأقاليم الإسلامية دارساً فاحصاً .

المدينة فى عصره :

١٣٤ — كانت المدينة قصبة الدولة الإسلامية فى عهد الرسول عليه السلام ، وموطن الخلافة من بعده ، وفيها تفتقت عقول الصحابة فى استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ، واستنباط الأحكام لما جد فى المجتمعات الإسلامية بعد الفتوح التى كثرت واتسعت بها رقعة الإسلام .

ولأن الإمام عمر رضى الله عنه أراد أن ينتفع بكبار الصحابة فى الاستنباط ، ولأسباب أخرى تتعلق بالسياسة الرشيدة ـ أبقى رضى الله عنه أكثر الفقهاء من الصحابة بجواره يستشيرهم ويستفتيهم ، وكون منهم مجلس شوراه .

ولما استشهد الفاروق رضى الله عنه وآلت الخلافة إلى عثمان رضى الله عنه سمح للصحابة الذين كان عمر رضى الله عنه قد احتجزهم ـ أن يخرجوا إلى الأرض المفتوحة ، فكانوا نوراً وعرفاناً ، وكذلك كان الأمر فى عهد على كرم الله وجهه ، وهو نفسه خرج من المدينة إلى الكوفة ، وكان أصحابه والصحابة الذين كانوا بالكوفة ـ الأصل العلمى لمدرستها بما ألقوه عليهم من فتاوى وما أثر عن على كرم الله وجهه من فتاوى وأقضية أيضاً ، وما روى عن طريقه من أحاديث نبوية .

(١) تاريخ أبى الفداء ج ٩ ص ١٠٦ .

فلما جاء الحكم الأموى عاد من بقى من الصحابة هم وتابعوهم إلى المدينة ، ليبتعدوا عن ذوى السلطان ، ولكيلا يكون وجودهم بالقرب منهم ما يدل على رضاهم بكل ما يفعلون ، ولم يبق حول معاوية إلا الذين شايعوه كعمرو بن العاص ومن لفَّ لفَّه .

ثم لما جاءت خلافة يزيد ، ثم حكم آل مروان ، واشتدت الفتن وكثر الخروج ـ كان أكثر العلماء من التابعين يجدون فى الحجاز بجوار الحرمين علماً ومأوى ، وخصوصاً جوار الحرم النبوى ، حيث آثار الرسول وصحبه الأكرمين قائمة ، وعكفوا على الدراسات الدينية ، وبيان أمور الدين للناس ، واستنباط أحكام ما يجد من أحداث .

١٣٥ — وبلغت المدينة فى عصر الإمام زيد ، وهو صبى ، ثم وهو شاب الذروة ، حتى إن عمر بن عبد العزيز لما أراد أن يفقه الناس فى دينهم فى مدة خلافته فى أول القرن الثانى الهجرى لم يجد إلا المدينة يرجع إلى علمائها ، ولقد قال رضى الله عنه : « إن للإسلام حدوداً وشرائع وسنناً فمن عمل بها استكمل الإيمان ، ومن لم يعمل بها لم يستكمل الإيمان . وإن أعش أعلمكموها وأحملكم عليها ، وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص »[1] .

وفى سبيل تعليم الأمة سنن الإسلام والانتفاع بعلم أهل المدينة اتبع ذلك الحاكم العادل طريقين ، كلاهما يبتدئ من دار الهجرة :

أولهما — أنه أمر بتفريق علماء المدينة فى الأمصار ليعلموا الناس ويرشدوهم ، ويبينوا لهم حدود الإسلام وشرائعه ، ومن جملة هؤلاء الذين أرشدهم فى البلاد هداة مرشدين عدة من التابعين[2] ، فانتشر الفقه ، وعم الإرشاد بهم ، ولعل

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٦٣ .

(٢) تاريخ الفقه للحجرى ص ١١٠ الربع الثانى .

هؤلاء التابعين الذين انبعثوا من المدينة منهم من انتشر فى مصر وشمال أفريقية حيث كان البعد عن آثار الصحابة والتابعين .

ثانيهما — أنه أمر بتدوين السنة المشهورة بالمدينة ، فقد كتب إلى قاضيها من قبله أبى بكر بن حزم أن يدون ذلك ، وقد جاء فى موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن عن مالك عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبدالعزيز كتب إلى أبى بكر محمد بن حزم : « أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة أو نحوها ، فاكتبه ، فإنى خفت دروس العلم وذهاب العلماء .

وجاء فى كتاب المدارك فى مناقب الإمام مالك : « كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبى بكر بن حزم أن يجمع له السنن ، ويكتب بها إليه ، فتوفى وقد كتب له ابن حزم كتباً - قبل أن يبعث بها إليه » (١) .

وفى الجملة كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ، ويعملون بما عندهم.

١٣٦ — ومعنى كلامنا فى هذا المقام أن المدينة فى آخر القرن الأول الهجرى وأول القرن الثانى كانت أوفر المدائن الإسلامية حظاً بكثرة من فيها من علماء التابعين ، وكثرة ما فيها من سنن للنبى ﷺ ، وفتاوى للصحابه ، وأقضية الراشدين من الخلفاء .

ولقد قال ابن القيم فى نشر الفقه والدين :

« والدين والفقه انتشرا فى الأمة عن أصحاب ابن مسعود ، وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبد الله بن عمر ، وأصحاب عبد الله بن عباس ، فعلم الناس عامة إلى هؤلاء الأربعة ، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس ، وأما أهل العراق

---

(١) المدارك مخطوط بدار الكتب ص ٣٢ المجلد الأول .

فعلهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود (١) » .

وينقل ابن القيم عن ابن جرير أنه قال : « وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاشوا بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذهب زيد بن ثابت ، وما أخذوا عنه ممن لم يكونوا حفظوا فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ » .

وهنا نبدى ملاحظتين على القصر الذى اشتمل عليه نقل ابن جرير من أن علم ابن عمر يعود إلى زيد بن ثابت ، والقصر الذى ذكره ابن القيم من أن العلم انحصر فى أصحاب أربعة من فقهاء الصحابة ، هم زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وابن مسعود .

الأولى — أن ابن عمر رضى الله عنه أدرك الرسول ﷺ فى أكثر حياته فى المدينة ، فإن المذكور فى التاريخ أنه كان فى الرابعة عشرة عند غزوة بدر الكبرى، ولذا رده الرسول عنها ، وأجازه فى أحد إذ بلغ الخامسة عشرة ، فأكثر مدة الرسول بالمدينة كان فيها مميزاً ، وما كان أقل اتصالا بالرسول من زيد بن ثابت ، وفوق ذلك فإنه قد أخذ عن أبيه العلم الكثير الغزير ، ولا بد أنه كان أعلم الناس بفتاوى أبيه وأقضيته ، فما كان من المعقول بعد هذا أن يقال إن علمه كله أو جله مستق من علم زيد رضى الله عنهما .

الملاحظة الثانية — أن القصر على أصحاب أربعة لا يمكن أن يكون قصراً حقيقياً ، فإن من أصحاب رسول الله الفقهاء كثيرين غير هؤلاء وناهيك بعمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى فتح عين الفقه المصلحى الذى لا يخالف نصاً ، ولقد كان الشعبى يقول : « من سره أن يأخذ بالوثيقة فى القضاء فليأخذ بقضاء عمر » ، وقال مجاهد : « إذا اختلف الناس فى شىء فانظروا ماذا صنع عمر

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٦ .

يأخذوا به » . وقال ابن المسيب : « ما أعلم أحداً بعد رسول الله ﷺ أعلم من عمر ابن الخطاب » .

ثم إن لعثمان بن عفان رضى الله عنه فتاوى وأقضية . ولعائشة رضى الله عنها علم غزير . قد روت أكثر ما يتعلق بأحكام النساء . ولها فتاوى فى شئونهن . وقد أخذ عنها ابن أخيها القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وابن أختها عروة بن الزبير ، كما أخذ عنها بعض مواليها من الرجال .

وفى الحق إن أصحاب أولئك الصحابة الأربعة رووا فقه هؤلاء ، ورووا معه فقه كثيرين من الصحابة عنهم وعن غيرهم . فعبدالله بن عمر كان يروى فقه أبيه ، وأصحاب ابن مسعود رووا فقهه ، ورووا معه بعض فقه على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

١٣٧ — وإنه يجب علينا هنا أن نذكر أن فقه علىّ وفتاويه وأقضيته لم ترو فى كتب السنة بالقدر الذى يتفق مع مدة خلافته التى كانت تبلغ نحو خمس سنين كثرت فيها الأحداث ، وتنوعت فيها الوقائع ، وقد عكف فوق ذلك على العلم والفقه طول مدة الخلفاء الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان ، فكانت حياته كلها للفقه وعلم الدين . وكان أكثر الناس اتصالا برسول الله ﷺ ، فقد رافق الرسول عليه الصلاة والسلام وهو صبى إلى أن قبض الله تعالى الرسول صلوات الله تعالى وسلامه عليه ، فكان يجب أن يذكر له فى كتب السنة من الروايات عن الرسول ، ومن الفتاوى والأقضية — أضعاف ما هو مذكور فيها .

وإنه لا بد أن يكون الحكم الأموى له أثر فى اختفاء كثير مما أثر عن على رضى الله عنه ، لأنه ليس من المعقول أن يلعنوه على المنابر ، وأن يتركوا العلماء يتحدثون بعلمه ، وينقلون فتاويه وأقواله للناس ، وخصوصاً ما كان يتصل منها بأساس الحكم فى الإسلام .

والعراق الذى عاش فيه على رضى الله عنه وكرم الله وجهه — كان يحكمه قوم غلاظ شداد . لا يمكن أن يتركوا آراء على تسرى فى وسط

الجماهير الإسلامية ، وهم الذين كانوا يخلقون الريب والشكوك حوله حتى كانوا يتخذون من تكنية النبي له بأبي تراب ذريعة لتنقيصه ، وهو رضي الله عنه كان يعتز كل الاعتزاز بهذه الكنية ، لأن النبي ﷺ قالها له في مقام محبة كمحبة الوالد لولده .

ولكن هل كان اختفاء أكثر آثار علي رضي الله عنه سبيلا لاندثارها وذهابها في لجة التاريخ إلى حيث لا يعلم بها أحد ! إن علياً رضي الله عنه قد استشهد وقد ترك من ورائه ذرية أطهاراً كانوا أئمة في علم الإسلام ، وكانوا ممن يقتدى بهم . ترك ولديه من فاطمة الحسن والحسين ، وترك رواد الفكر محمد بن الحنفية . فأودعهم رضي الله عنه ذلك العلم ، ولقد قال ابن عباس إنه ما انتفع بكلام بعد كلام الرسول ﷺ كما انتفع بكلام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .

لقد قام أولئك الأبناء الأبرار بالمحافظة على تراث أبيهم الفكري ، وهو إمام الهدى . فحفظوه من الضياع ، وإذا كانت إقامتهم بالمدينة ، فقد انتقل معهم إلى المدينة ، وكان سلفهم ينقله إلى خلفهم بالرواية ، فكان البيت العلوي فيه علم الرواية عن علي رضي الله عنه ، رووا عنه ما رواه عن الرسول كاملا ، ورووا عنه فقهه وفتاويه كاملة ، وكان ذلك في كن ذلك البيت النبوي الكريم .

وقد يقول قائل : إنه قد يكون في الاستتار مجال للتزيد والتكثير ، ونقول في الإجابة عن هذا الاحتمال إن التزيد قد يكون من الذين تشيعوا للبيت الكريم عن غير بينة وقوة دين ، ولكن لا يمكن أن يكون ذلك في رجال البيت العلوي نفسه الذين ينتهون بالإمام جعفر الصادق على الأقل ، فليس في هؤلاء الأئمة إلا من يقتدى به في علم الدين والتقى والزهادة والمحافظة على التراث الإسلامي نقياً غير مشوب بأي شائبة .

لذلك لم يكن غريباً أن تكون ثمة مجموعة عند آل البيت حملها أولاد الإمام علي كرم الله وجهه ، ثم حملوها أولادهم من بعدهم ، وقد كانت إقامتهم جميعاً

بالمدينة فنقلوا إليها علم الإمام ، وكانوا يستخفون به أحياناً ، ويعلنونه أحياناً ، ومهما يكن فقد كان علم آل البيت علم على آل إليهم من تركته المثرية .

١٣٨ — هذه كلمة عارضة ذكرناها لمناسبة قصر ابن القيم العلم على أصحاب أربعة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، فكان لا بد من ذكر علم على رضى الله عنه ، والإشارة إلى طريقة نقله ، وقد نفصل القول فى ذلك فى مقامه عند الكلام فى فقه الإمام زيد رضى الله عنه .

وإن الذى يهمنا فى هذا المقام أن نذكر أن المدينة كانت دار العلم فى العصر الأموى ، كما كانت دار الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام ، فقد كان فيها أكثر التابعين ، وقد رووا فيها فقه الصحابة ، وخصوصاً فقه عمر الذى كان يتدارسه أكثر الأحيان مع رجال الشورى الخاصة ، ومنهم على وزيد، وابن مسعود ، وابن عباس، وعثمان ،وغيرهم من علية الصحابة الذين اشتهروا بالفقه والتخريج .

الفقهاء السبعة

١٣٩ — قد اشتهر من بين هؤلاء التابعين فقهاء سبعة حملوا علم الصحابة ، وهم : سعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وخارجة بن زيد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام ، وسليمان بن يسار ، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود ، وقد نظمهم القائل فى هذين البيتين .

إذا قيل من فى العلم سبعة أبحر   روايتهم ليست عن العلم خارجة
فقل هم : عبيد الله ، عروة ، قاسم   سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجة

وكان مع هؤلاء السبعة غيرهم ، والإمام مالك رضى الله عنه الذى تلقى علمهم لا يعد من بينهم أبا بكر بن حارث بن هشام ، ولا عبيد الله بن عتبة . ويعد منهم نافعاً مولى عبد الله بن عمر ، وأبا سلمة .

ولا يصح أن يقال إن فقه المدينة انحصر فى هؤلاء ، ولكنهم أشهر حملته ، والناقلون لفقه الصحابة كانوا كثيرين . وقد تلقى علم الصحابة هؤلاء ، وغيرهم ومنهم أبو الزناد عبد الله بن ذكوان ، وربيعة الرأى ، ويحيى بن سعيد ، وابن شهاب الزهرى الذى كان تلميذاً لعلى زين العابدين أبى زيد رضى الله عنهما .

وقد رأى الإمام زيد رضى الله عنه كل هؤلاء ، بعضهم رآه صغيراً ، وبعضهم رآه شاباً على حسب وفاة كل واحد من هؤلاء . وقد كان [illegible] يعلم ما يروون ، فانه ليس غريباً على الذى ينتقل إلى العراق ليدرس الفرق الإسلامية أن يأخذ علماً قريباً منه . ولذلك كان لا بد من الإشارة بكلمة لكل واحد من هؤلاء :

سعيد بن المسيب :

١٤٠ - هو أول الفقهاء السبعة . بل هو أبرز فقهاء التابعين بالمدينة ، وهو قرشى من بنى مخزوم ، وقد ولد رضى الله عنه فى خلافة أمير المؤمنين عمر بن

الخطاب » ومات سنة ٩٣ هـ . وقد حضر بذلك عصر عثمان رضى الله عنه ، وعلى كرم الله وجهه ، ومعاوية ويزيد ومروان وعبد الملك والوليد ابنه . ويظهر أنه لم يكن من الموالين لبنى أمية . وإن كان قد عكف على الدرس لا يثير فتنة ، ولا يحرك أحداً . وكان يأخذ على معاوية أنه ألحق زياداً به . وخالف بذلك حديث النبي ﷺ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » . ولقد اشتهر عنه أنه كان يستنكر أفعال الأمويين مع عدم التحريض عليهم ، حتى حسب بعض الناس أنه كان يمتنع عن الحج لأنه نذر أن يدعو الله عليهم فى الكعبة . فقيل له فى ذلك : « يزعم قومك أن ما يمنعك من الحج أنك جعلت لله عليك إذا رأيت الكعبة أن تدعو الله على بنى مروان . فقال رضى الله عنه : ما فعلت ذلك ، وما أصلى لله عز وجل إلا دعوت الله عليهم » وإذا كان ذلك نظره إلى بنى أمية ، فلا بد أن تكون علاقته طيبة بآل البيت ، وإن لم تظهر .

ولقد انصرف إلى الفقه انصرافاً تاماً ، فلم يعن بتفسير القرآن كما عنى مجاهد ، وكما عنى عكرمة مولى عبد الله بن عباس وتلميذه وناقل فقهه وتفسيره . وقد جاء فى تفسير الطبرى : « عن يزيد بن أبى يزيد : كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام ، وكان أعلم الناس . فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن ، قال : لا تسألنى عن آية من القرآن ، وسل من يزعم أنه لا يخفى عليه شىء منه ، يعنى عكرمة » .

وقد التقى بطائفة من الصحابة ، وأخذ عنهم وتلقى عليهم . وأخص ما كان يطلبه قضاء رسول الله ﷺ . وقضاء أبى بكر وعمر وعثمان . وأخذ أشطرا من علم زيد بن ثابت . وجل روايته عن أبى هريرة صهره ، إذ تزوج سعيد ابنة أبى هريرة ، وتلقى فقه عمر عن أصحابه ، حتى عد راوية فقه عمر . وقد قال فيه ابن القيم : « راوية عمر ، وحامل علمه » قال جعفر بن ربيعة : قلت لعراك بن مالك من أفقه أهل المدينة ؟ قال أما أفقههم فقهاً . وأعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ ،

وقضايا أبى بكر . وقضايا عمر . وقضايا عثمان . وأعلمهم بما مضى عليه الناس — فسعيد بن المسيب ، وأما أغزرهم حديثاً فعروة بن الزبير ، ولا تشاء أن تفجر من عبيد الله (يعنى عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود) بحرا إلا فجرته . قال عراك وأفقههم عندى ابن شهاب . لأنه جمع علمهم . وقال الزهرى : كنت أطلب العلم من ثلاثة : سعيد بن المسيب . وكان أفقه الناس ، وعروة بن الزبير ، وكان بحراً لا تكدره الدلاء . وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند غيره إلا وجدت »[1] .

اتجه سعيد إلى الفقه بكليته . وكانت عنايته فى الحديث بمعرفة أقضية النبى ﷺ ، وعنايته من آثار الصحابة بأقضية الخلفاء ، وأكثر ما كان يأخذ من أقضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وإذا كان سعيد يكتفى بأقضية عمر فلا بد أنه كان للرأى فى فقهه مكان . إذ أن فقه عمر يختص بكثرة الرأى فيه فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة . إذ عصره هو عصر الفقه والقضاء والإفتاء لاتساع رقعة الدولة ، وحدوث الحوادث التى اقتضت ذلك الفقه وتلك الأقضية والفتاوى .

وكان سعيد لهذا يكثر من الإفتاء بالرأى . ولقد جاء فى إعلام الموقعين : « كان سعيد بن المسيب واسع الفتيا . ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادى عن أبى إسحاق كنت أرى الرجل فى ذلك الزمان . وإنه ليدخل يسأل عن الشىء ، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس ، حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا . وكانوا يدعونه سعيد بن المسيب الجرىء » ، ويلاحظ أن ابن المسيب توفى وسن الإمام زيد نحو الثالثة عشرة — أو الرابعة عشرة ، فلا بد أن يكون قد رآه وعلم به .

عروة بن الزبير :

١٤١ — هو ثانى الفقهاء السبعة الذين كان لهم فضل كبير فى بيان الفقه

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٨ .

المدنى فى عصر التابعين . وهو شقيق عبد الله بن الزبير وابن أخت السيدة عائشة أم المؤمنين ، وقد ولد فى خلافة عثمان بن عفان ، وتوفى سنة ٩٤ — أى فى السنة التى توفى فيها على زين العابدين رضى الله عنه ، فهو قد أدرك الفتن التى قامت بخروج معاوية على على بن أبى طالب كرم الله وجهه . وقد أدرك حكم بنى مروان إلى عهد الوليد بن عبد الملك . كما أدرك من قبل النزاع الذى كان بين أخيه عبد الله . وبنى مروان ، ولعله كان معتزلا الفريقين فى هذا النزاع ، لأنه لم يعرف أنه خب ووضع فى هذا الأمر . أو استعان به أخوه فى أمره ، ويظهر أنه كان منصرفاً كل الانصراف إلى الدراسات العلمية ، فدرس الفقه والحديث ، وكان فى الحديث كما قال تلميذه ابن شهاب الزهرى — بحراً لا تكدره الدلاء — وإذا كان ابن المسيب أفقه التابعين فى المدينة . فقد كان عروة أغزرهم حديثاً ، وتلقى فقه الدين عن طائفة من الصحابة وأخصهم أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، وقد كانت مقدمة فى الفرائض والعلم والأحكام . وقد أخذ عنها القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وعروة بن الزبير . وكان عروة أعلم الناس بحديث عائشة . حتى لقد قال : « رأيتنى قبل موت عائشة بأربع حجج ، وأنا أقول لو ماتت ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته » .

ويظهر أنه كان معنياً بتدوين ما يتلقاه من حديث وفقه . حتى لقد روى أنه كتب كتباً كثيرة . ولكنه تهيب أن يكون مع كتاب الله كتاب . فأزال هذه الكتب ، وقد روى ابن هشام : « أنه كانت له كتب فأحرقها يوم الحرة » ولكنه ندم بعد ذلك . وكان يقول : « لأن تكون عندى أحب إلى من أن يكون لى مثل أهلى ومالى » .

ومن هذا يتبين أنه كان محدثاً . وكان فقيهاً ينحو نحو الأثر . وقد مات وزيد فى نحو الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة ، ولا بد أن يكون قد لقيه . لأن دروس هؤلاء كانت بالمسجد النبوى . ولا يصح أن يفرض عدم لقائهم إلا إذا فرضنا أنه لم يدخل ذلك المسجد الشريف .

أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث :

١٤٢ — هو ثالث هؤلاء الفقهاء السبعة ، وقد كانت وفاته سنة ٩٤ كعروة وزين العابدين ، وكان متنسكا زاهداً عابداً ، حتى لقد كان يسمى راهب قريش ، وقد روى عن كثيرين من الصحابة ، وأخص من روى عنهم أم المؤمنين عائشة ، وأم المؤمنين أم سلمة ، وكان فقيهاً محدثاً ، ولكن لم يكن جريئاً على الإفتاء جرأة سعيد بن المسيب ، ولذلك كان يغلب على فقهه الأثر دون الرأى .

القاسم بن محمد بن أبى بكر :

١٤٣ — هو رابع الفقهاء السبعة ، وابن أخى أم المؤمنين عائشة ، وقد توفى سنة ١٠٨ ، وكان الإمام زيد فى شرخ شبابه تلقى الحديث والفقه عن عمته أم المؤمنين ، وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهم جميعاً ، وكان محدثاً ناقداً للحديث فى متنه ، يعرضه على كتاب الله تعالى ، وعلى المشهور من سنة رسول الله ﷺ ، وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث .

ولقد قال فيه تلميذه أبو الزناد عبد الله بن ذكوان شيخ الإمام مالك : « ما رأيت فقيهاً أعلم منه ، وما رأيت أعلم منه بالسنة ، ويظهر أنه مع تدينه كانت فيه همة وكياسة ، واعتزام للأمور ، ولذلك روى مالك رضى الله عنه أن عمر بن عبد العزيز قال فيه : « لو كان لى من الأمر شىء لاستخلفت أعيمش بنى تيم » يعنى القاسم بن محمد .

عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود :

١٤٤ — وهذا خامس الفقهاء السبعة ، وقد توفى سنة ٩٩ ، وقيل سنة ٩٨ — وقد روى عن كثير من الصحابة ، وأخص من روى عنهم ابن عباس وعائشة وأبو هريرة ، وكان مع علمه بالحديث فقيهاً ، مدركاً لأصول الفتيا ، ومع كل هذا كان شاعراً ، فالتقى له الحديث والفقه والشعر ، وقد تتلمذ له عمر بن

عبد العزيز . وكان موضع الإجلال والتقدير منه ، إذ قد أثر فى نفسه وعقله تأثيراً كبيراً . وقد اجتمع فيه الفقه والحديث من غير أن يزيد أحدهما على الآخر .

سليمان بن يسار :

١٤٥ — وهو سادس الفقهاء السبعة ، وكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبى ﷺ . ويروى أنها كاتبته ففرضت عليه مقداراً من المال يكون حراً إذا أداه . وقد أداه ، وروى عنه أنه قال « استأذنت على السيدة عائشة ، قال فعرفت صوتى . فقالت : أسليمان ؟ قلت سليمان . قالت أديت ما قاضيت عليه ، أو قاطعت عليه ؟ قلت بلى ، لم يبق إلا يسير قالت : ادخل أنت مملوك ما بقى عليك شىء ، وقد روى عن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ، وأبى هريرة ، وأمهات المؤمنين ميمونة ، وعائشة ، وأم سلمة . وكان له فهم دقيق عميق ، وعنى عليه اتصاله بالناس ، وتعرف أحوالهم . فقد كان مشرفاً على سوق المدينة عندما كان عمر بن عبد العزيز والياً عليها . وقد توفى سنة ١٠٠ هـ .

خارجة بن زيد بن ثابت :

١٤٦ — سابع هؤلاء الفقهاء . وقد توفى سنة ١٠٠ هـ ، وكان فقيه الرأى كأبيه زيد بن ثابت ، ورث علمه . فغلب عليه ما اشتهر به أبوه ، وهو الرأى والعلم بالفرائض . ولذا كان خارجة قليل الرواية ، كثير الإفتاء بالرأى . وكان على علم كامل بالفرائض . يقسم للناس مواريثهم على كتاب الله تعالى . قال مصعب بن عبد الله : « كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف فى زمنهما يستفتيان ، وينتهى الناس إلى قولهما . ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور والنخل والأموال ، ويكتبان الوثائق » .

ولقد كان عالماً فقيهاً يرجع الناس إلى قوله كما رأيت . وكان متصلا بالناس

يعالج أمورهم ، ويقسم بينهم الأموال ، ولكنه كان مع ذلك من العباد الذين اشتهروا بكثرة العبادة فى المدينة ، حتى أداه الأمر إلى اعتزال الناس ، فآوى فى آخر أمره إلى العزلة والانفراد .

١٤٧ — هؤلاء هم الفقهاء السبعة الذين كانوا أبرز فقهاء المدينة فى عصر التابعين ، وكان غيرهم كثيرين ولكنهم لم يشتهروا كما اشتهروا .

ويجب أن نلاحظ هنا أموراً :

أولها — أن ثلاثة من هؤلاء ، وهم عروة ، والقاسم ، وسليمان كانوا متصلين بأمهات المؤمنين بصلة القربى أو الموالاة ، ولذلك أكثروا من الأخذ عنهم ، وهم بهذا الاعتبار كانوا متصلين بآل النبى ﷺ ، ولا بد ان يكون اتصالهم وثيقاً أيضاً بذرية النبى ﷺ ، وخصوصاً فى عهد على زين العابدين الذى هدأت فيه الأمور ، واطمأن آل البيت إلى العلم ، وقد قوى ذلك بلا ريب ما كان عليه الإمام على زين العابدين من إلف بالناس ، وائتلاف معهم ، وما غض ذلك من مقامه ، بل زاده رفعة وشرفاً وتكريماً .

ثانيها — أن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا فقهاء أثر فقط ، بل كان فيهم علماء آثار وفقهاء رأى فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، يدرسون فقه السلف ، ويخرجون عليه ، فيستفتون فيما لم يجدوا فيه نصاً من قرآن أو سنة أو قول لصحابى بما ينقدح فى عقولهم تخريجاً على ما اشتهر من قضاء النبى ﷺ ، وقضاء الراشدين رضى الله عنهم أجمعين ، ومن أولئك من غلب عليه علم الرواية ، وقل عنده الفقه والإفتاء كعروة بن الزبير ، وأغلبهم كان يغلب عليه الإفتاء والرأى .

وإن هذا يجعلنا نعتقد أن فقه الرأى كان له مكان عندهم ، وإن كان للأثر فيه دخل كبير ، فلم يكن الرأى مقصوراً على أهل العراق ، بل كان فى المدينة أيضاً ، والفرق بين الرأى عند أهل المدينة ، والرأى عند أهل العراق أن أهل العراق كانوا يبنون الرأى على القياس وحده ، ولكى يختبروا علل الأقيسة كانوا

لا يقتصرون على الإفتاء فيما يقع من المسائل ، بل يفرضون ما لا يقع حتى يطبقوا علل الأقيسة التى وصلوا إليها . أما فقهاء المدينة فكان أغلب الرأى عندهم التخريج على المأثور من أقضية الصحابة وفتاويهم ، وملاحظة المصلحة فيما لا نص فيه ، وما كانوا يفتون إلا فيما يقع من أمور .

الأمر الثالث الذى نلاحظه — أن هؤلاء الفقهاء السبعة ، ومن كان يعاصرهم مثل نافع مولى عبد الله بن عمر ، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس ، وتلاميذهم مثل ابن شهاب الزهرى - هؤلاء جميعاً كانوا يزاولون نشاطهم الفقهى ونشاطهم فى الرواية عن رسول الله ﷺ فى مسجد الرسول أو فى منازلهم كما أشرنا من قبل .

وكل هؤلاء كان نشاطهم وزيد فى سن الشباب ، أو سن طلب العلم ، ولا يمكن كما أشرنا من قبل أن نفرض أنه كان ثمة محاجزة تمنعه من الانتفاع بعلم هؤلاء ، إن لم يكن على سبيل التلقى والملازمة ، فعلى سبيل الانتفاع من الجو العلمى الذى انبعث من هؤلاء ، ولا يمكن أن يفرض الانقطاع المطلق ، لأن ذلك معناه الإضراب من آل البيت عن دخول مسجد جدهم ﷺ ، وفرض ذلك بعيد عن المعقول ، فليس لعاقل أن يفرضه . وفوق ذلك فقد عرف عن أبيه التقى الطاهر أنه كان يغشى هذه المجالس العلمية ، وكان يطلبها ، وكان يتخطى الرقاب ليستمع إلى أحد هؤلاء التابعين كما ذكرنا من قبل ، وليس ابنه الكريم بمبتعد عن طريقة أبيه النبيل ، وخصوصاً أنه يطلب العلم أنى يكون ، فيرحل إلى البصرة لمعرفة ما عند أصحاب الفرق ، كما ذكرنا من قبل .

ولقد كثر الكلام فى مسألة نبتت فى هذا العصر ، وهى مسألة الرأى ومقدار الأخذ به بجوار الحديث . فلنتكلم فيها :

الرأى والحديث

١٤٨ — يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : « إن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً . والنصوص إذا كانت متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ـ علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد » .

ولقد كان الصحابة بعد أن انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى أمام حوادث لا تتناهى ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله وما يعرفونه من سنة رسول الله ﷺ . فكانوا يلجئون إلى كتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه ما يسعف حاجتهم لجئوا إلى سنة رسول الله يتعرفونها من بين حفاظها ، فإن لم يعرفوا حديثاً اجتهدوا آراءهم بالبناء على النصوص ، أو بما يتفق مع روح الإسلام والمقاصد العامة التى جاء بها القرآن والنبى ﷺ .

وبذلك أخذ الصحابة بالرأى ، واختلفوا فى مقدار أخذهم بالرأى ، فمنهم من كان يتوقف فى الفتيا إن لم يجد نصاً ، ومنهم من كان يأخذ بالرأى ، ومنهم من كان يخشى على نفسه الكذب على رسول الله ﷺ ، حتى لا يقع تحت حكم الحديث الشريف : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » ومن هؤلاء عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، ولقد قال أبو عمرو الشيبانى : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول : قال رسول الله ﷺ ، فإذا قال قال رسول الله ﷺ استقلته رعدة ، وقال هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا » .

وكان إذا أفتى برأيه يقول : « أقول هذا برأيى ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ، ولقد كان يسر فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً لم يكن على علم به . كما هو المشهور عنه فى مسألة المفوضة ، وهى التى لم يسم لها مهر ،

ودخل بها زوجها . فقد قال : « لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط » فشهد في حضرته اثنان بأن رسول الله ﷺ قضى بمثل قضائه .

وقد انتهى عصر الصحابة ، وفيهم من يكثرون من الرأى إذا لم يعلموا نصاً من كتاب أو سنة ، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، ومنهم من يتوقفون ، ولا يكثرون من الرأى ، ومن هؤلاء عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وغيرهم .

١٤٩ — وقد جاء عصر التابعين ، فكان منهم الفريقان : الفريق المتوقف ، والفريق المكثر من الرأى حيث لا يجد النص من كتاب أو سنة ، وقد اتسعت الفرجة بين الفريقين ، فكان الذين يتوقفون ، ولا يسرعون إلى الفتيا حيث لا نص ، ولا يأخذون بالرأى إلا في أضيق الحدود ، واعتبروا ذلك وقاية لأنفسهم من الفتن ، ولئلا يقولوا في دين الله هذا حلال وهذا حرام من غير حجة ولا سلطان مبين ، فإذا اضطروا إلى الرأى كانوا كالمضطر إلى أكل الميتة أو لحم الخنزير ، لا يأخذون من ذلك إلا بقدر محدود ، ولا يتجاوزون حد الضرورة . أما الآخرون الذين أكثروا من الرأى ، فقد أكثروا منه إذا لم يصح عندهم حديث ، وشددوا في تحرى الأحاديث الصحيحة ، وكانوا يرون أنه خير لأنفسهم أن يفتوا برأيهم ويتحملوا الرأى خطأ أو صواباً من أن يقولوا على رسول الله ما لم يقل بقبول الأحاديث التي يرويها من يشك في روايتهم ، وخصوصاً أنه في عهد فتن الخوارج وغيرهم كثر الكذب على رسول الله ﷺ . وقد ذكر القاضى عياض بعض أسباب الكذب على رسول الله ﷺ ، فقال في الكذابين :

« هم أنواع منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلا ، إما ترافعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب ، وإما إغراباً وسمعة كفسقة المحدثين ، وإما تعصباً واحتجاجاً

كدعاة المبتدعة ، ومتعصبى المذاهب ، وإما اتباعاً لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه ، وطلب العذر لهم فيما أتوه . وقد تعين جماعة من كل طبقة من الطبقات عند أهل الصنعة ، وعلم الرجال . ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم ، وحكم العرب والحكماء ، فينسبها إلى النبى ﷺ »[١] .

١٥٠ — وقد جاء عصر تابعى التابعين الذى عاش فيه زيد رضى الله عنه ، ودخل فى الذى قبله . وقد اتسعت الفرجة بين الفريقين من الفقهاء ، وصار لكل فريق سمة يتسم بها . وقد صار لكل إقليم من الأقاليم الإسلامية شهرة فى أحد المنهاجين ، وذكر بعض المؤرخين أن المدينة اشتهرت بفقه الأثر ، واشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأى ، وراج ذلك النظر رواجاً شديداً ، حتى أصبح فى مرتبة المقررات الفقهية ، ونحن لا نشك فى أن فقهاء الرأى فى العراق كانوا أكثر من إخوانهم فى الحجاز . وفقهاء الأثر فى الثانى كانوا أكثر ، ولكنا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأى ، وفقه الحجاز جملة فقه أثر ، فإن الأثر كان مشهوراً فى العراق ، والرأى كان مأخوذاً به فى المدينة وسائر مدائن الحجاز . وقد رأينا أن الفقهاء السبعة الذين مثلوا الفقه المدنى أصدق تمثيل ، كان كبيرهم ابن المسيب لا يهاب الفتيا ، حتى لقب بالجرىء ، ولا يجرؤ على الإفتاء بكثرة — من لا يجرؤ على الرأى ، ولا يوصف بالجرىء فى الفتيا من يقف عند الأثر لا يعدوه ، بل يوصف بالجرىء من يسير فى دائرة المأثور ، ويكثر من التخريج عليه والسير على منهاجه إن لم يكن نص أو أثر فيما يفتى فيه .

١٥١ — والحق أنه ما وجد فقه فالرأى لازم لا بد منه فيما لا نص فيه ، ولكن المدارس الفقهية فى عصر التابعين وتابعيهم كانت تختلف باختلاف الشيوخ الذين تلقوا عليهم ، وباختلاف الآثار الثابتة عندهم . وقد قال ولى الله الدهلوى

---

(١) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامى لأستاذنا المرحوم محمد (بك) الخضرى ص ٨٧

فى اختلاف المدارس ما نصه : « صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله ، فانتصب فى كل بلد إمام ، مثل سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله بن عمر بالمدينة ، وبعدهما الزهرى والقاضى يحي بن سعيد ، وربيعة بن عبد الرحمن فيها ، وعطاء بن أبى رباح بمكة ، وإبراهيم النخعى والشعبى بالكوفة ، والحسن البصرى بالبصرة ، وطاووس بن كيسان باليمن ، فأظمأ الله أكباداً إلى علومهم ، فرغبوا فيها ، وأخذوا عنهم الحديث ، وفتاوى الصحابة وأقاويلهم . ومذاهب هؤلاء العلماء وتحقيقاتهم من عند أنفسهم ، واستفتى فيها المستفتون ، ودارت المسائل بينهم ، ورفعت إليهم الأقضية ، وكان سعيد بن المسيب وإبراهيم وأصحابهما جمعوا أبواب الفقه جميعها ، وكان لهم فى كل باب أصول تلقوها من السلف ، وكان سعيد بن المسيب وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس فى الفقه ، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ، وقضايا قضاة المدينة ، فجمعوا من ذلك ما يسر لهم ، ثم نظروا نظرة اعتبار وتفتيش » .

« وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس فى الفقه ، كما قال علقمة لمسروق : « وهل أحد أثبت من عبد الله » وقول أبى حنيفة للأوزاعى : إبراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر ، وعبد الله هو عبد الله ، وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود ، وقضايا على وفتاويه ، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة ، فجمع من ذلك ما يسره الله ، ثم صنع فى آثارهم ، كما صنع أهل المدينة فى آثار المدينة » .

« وخرّج كما خرّجوا ، فخلص له مسائل الفقه فى كل باب ، وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة ، وكان أحفظهم لقضايا عمر ، ولحديث أبى هريرة . وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة ، فإذا تكلما بشىء ولم ينسباه إلى أحد ، فإنه فى الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إيماء ، ونحو ذلك .

فاجتمع عليهما فقهاء بلدهما ، وأخذوا عنهما وعقلوه وخرجوه »[١] .

ويقول فى موضع آخر : « المختار عند كل عالم - مذهب أهل بلده وشيوخه ، لأنهم أعرف بصحيح أقاويلهم ، وأوعى للأصول القاضية لهم ، وقلبه أميل إلى فضلهم ، فمذهب عمر ، وعثمان . وابن عمر ، وعائشة ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأصحابهم مثل سعيد بن المسيب ، فإنه كان أحفظهم لقضايا عمر ، وحديث أبى هريرة ، وعروة ، وسالم ، وعطاء ، وابن يسار ، وقاسم ، والزهرى ، ويحيى بن سعيد ، وزيد بن أسلم ، وربيعة - أحق بالأخذ من غيره عند أهل المدينة ، لما بينه النبى ﷺ فى فضائل المدينة ، ولأنها مأوى الفقهاء ومجمع العلماء فى كل عصر ، ولذا نرى مالكا يلازم حججهم ، ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه وقضايا على وشريح والشعبى ، وفتاوى إبراهيم أحق بالأخذ عند أهل الكوفة »[٢] .

١٥٢ — ذلك كلام الدهلوى ، وهو يدل على أن الاختلاف بين الفقه المدنى أو الحجازى بشكل عام ، والفقه العراقى ليس اختلاف منهاج من حيث الأخذ بالسنة ، ولكنه اختلاف شيوخ ، وكلهم يتفق على الأخذ بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن فاتباع آثار الصحابة ، فإن لم يكن فبالتخريج على الكتاب والسنة وآراء الصحابة ، وهنا يجىء فقه الرأى .

والاختلاف الحقيقى بين الفقه المدنى والفقه العراقى يجىء فى أمور ثلاثة :

أولها — أن المدنيين عندهم أقضية أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وفتاويهم ، وفتاوى ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وأم المؤمنين عائشة ، وأحاديث أبى هريرة ، والعراقيون عندهم أحاديث ابن مسعود وفتاويه ، وأقضية أبى موسى الأشعرى ، وأقضية شريح ، فيكون الاختلاف اختلاف شيخ .

---

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ١٤٣ .

(٢) الكتاب السابق ص ١٤٤ .

ثانيها — أن الثروة عند المدنيين من الآثار أكثر ، ويكون حينئذ الاعتماد على الآثار أكثر ، وتكون مادة الفقه الأثرى الذى يتكون من أقضية الصحابة ومسائلهم أخصب ، والآراء المبنية على هذه الآثار أوثق وأحكم .

ثالثها — أن التابعين كانت فتاويهم ذات منزلة عند الاجتهاد فى المدينة ، وكان لها احترامها ، وكانت متبعة فى كثير من الأحيان ، وإن لم يكن ذلك على سبيل الإلزام ، بل على سبيل الاستئناس ، أما آراء التابعين فى الفقه العراقى فإنه لم يكن لها تلك المنزلة ، وإن توافقت فى بعض الأحيان ، فللاتفاق فى التفكير ، لا لمجرد الاتباع .

وبهذا يتبين أن الرأى كان موجوداً فى المدينة ، لأنه ما وجد فقه فالاستنباط من النصوص ، وتخريج غير المنصوص على حكمه على المنصوص على حكمه - أمر ثابت ، وليس الرأى إلا ذاك ، ولكن الرأى المدنى يحرج على الآثار المروية ، فهو يشبهها ، ولا يشذ عن منهاجها ، ولا يبتعد عن الآثار إلا إلى ما هو فى معناها ، فهو فى دائرتها ، وإن استند إلى الرأى .

ويتبين من هذا بلا شك أن الرأى عند أهل العراق أكثر من الرأى عند أهل المدينة ، لكثرة الآثار عند المدنيين وقلتها عند العراقيين .

ولعل الرأى العراقى كان يعتمد عن القياس والاستحسان القياسى والعرف عند أهل العراق ، بينما كان الرأى المدنى لا يعتمد على القياس كثيراً أو على الأقل بقدر اعتماد العراقيين فى الاعتماد عليه ، بل كان يعتمد على المصالح ، وعرف أهل المدينة ، والفرق بين عرف المدينة وعرف العراق ، كالفرق بين المدينة والعراق ، من حيث إن العراق موطن النحل والأهواء والبدع ، ومن قبل أنه موطن الديانات القديمة المختلفة ، وأما المدينة ، فموطن الإسلام ، بها نما واحتمى ، وبها آثار الصحابة والتابعين ، فعرفها بلا شك مشتق من الإسلام ، مأخوذ من مبادئه فى كثير من أحواله .

١٥٣ — هذا هو الاختلاف فى الاتجاه الفقهى بين الرأى والحديث ، ولا شك أن الرأى قد كثر الأخذ به فى العصر الذى بلغ فيه الإمام زيد أشده ، وأخذ يستقل بالدراسات العلمية عامة ، والفقه خاصة ، وقد اطلع على منهاج أهل الحديث والأثر ، الذين كانوا يتوقفون ، واطلع على منهاجى الرأى ، فاطلع على الرأى الذى كان يسلكه فقهاء المدينة ، وتخريجهم على قضايا النبى ، وقضايا الصحابة ، وأخذهم بالمصالح ، واطلع على الرأى عند أهل العراق ، ومنهاجهم فى الأقيسة ، وخصوصاً أن حركته التى قام بها كانت من الكوفة موطن الفقه العراقى ، والتقى فيها بشيخ القياس أبى حنيفة ، وأخذ عنه أبو حنيفة وناقشه ، وانتهى أبو حنيفة من ذلك إلى الحكم بأنه كان أعلم أهل زمانه .

وإذا كان كذلك فهل كان زيد فى منهاجه الفقهى يأخذ بالرأى على أى وجه من الوجوه ، أيأخذ بالرأى الذى أساسه المصلحة ، ويبنيه على الاستصحاب ، كما صنع الإمامية فى فقههم ، وينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق ، أم كان يأخذ بالقياس ، كمنهاج أكثر الفقه السنى على اختلاف فى مقداره ، مع إقرار الجميع بأن الأخذ بالقياس أخذ بمنهاج سليم ، وإن كان بعض الفقهاء قد نهى عن الإغراق فيه وقال : « إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة » أم أنه لم يأخذ بالرأى قط مكتفياً بمبدأ الاستصحاب المجرد ، كما صنع الظاهرية ، ذلك ما سنحقق القول فيه ، ونبنيه على الاستقراء والتتبع ، لا على مجرد الفرض والتقدير .

خلاصة حال العصر

١٥٤ — فصلنا القول في حال العصر ، ذلك لأن بيان عصر الإمام جزء من دراستنا ، ولأن الإمام دوحة علمية عظيمة لا تنبت إلا فى منابتها ، ولا تثمر إلا فى جوها ، والفقيه المجتهد ثمرة من ثمرات عصره ، ومؤثر فيه وموجه ، فهو نتيجة لمن سبقه ومقدمة لمن لحقه ، ولأن النفس الإنسانية والفكر الإنسانى تنعكس فيهما مظاهر العصر ، وتضفيان من طبيعتهما بنور على العصر ، وعلى ما يليه من العصور .

وقد رأينا أن عصر الإمام زيد رضى الله عنه كان عصر التكوين لعلم الإسلام بشتى فروعه ، ففيه نشأت فلسفة التفكير فى العقائد ، ولذا تكونت الفرق التى تتكلم حول العقيدة ، وإن كان أهل القبلة منهم لم يمس جوهر التوحيد ، ولا جوهر الرسالة المحمدية ، فإذا كانوا قد تكلموا فى الذات والصفات ، واختلفوا ، فلأنهم جميعاً يريدون التنزيه بأبلغ معناه فى نظرهم ، ولنطرح من تقديرنا أولئك الحشوية ، وغيرهم من الذين انحرفوا ، فأولئك ليسوا من أهل الإيمان ، وليسوا من أهل العلم فى شىء .

وفى هذا العصر أخذ العلماء يضعون النظريات السياسية ، فتبلورت الخلافات التى كانت تمتشق فيها السيوف ، واتجهت إلى مذاهب وآراء ، فكان المذهب الشيعى ، والمذهب الخارجى بشتى شعبه وآرائه ، والمذهب الذى سموه مذهب الجماعة .

وفى هذا العصر أخذت المناهج الفقهية تحد وترسم برسوم واضحة مستبينة ، لها معالم ومظاهر ، فأخذ علماء الفقه بالمدينة يرسمون المناهج ، وفى هذا العصر كان الإمام مالك يطلب العلم ، ثم جلس على كرسيه . وأخذ منهاج أهل العراق يتضح ، ويتبين معالمه ، وأخذ يوضح هذه المناهج ، ويطبقها أبو حنيفة وقد جلس على كرسى الدرس .

ولقد كان الأوزاعى بالشام يرسم منهاجاً قد أخذه من الأثر ، وهو يقارب مالكا فى نظره .

وكان الليث بمصر يرسم أيضاً منهاجاً قارب فيه مالكا ، بيد أنه خالفه فى مسائل ، ووافقه فى أكثر ما وصل إليه .

١٥٥ — والإمام زيد كانت له جولات فى كل ما انتجع من أبواب العلم ، فكانت له جولات فى السياسة ، وجادل فيها ، وناظر ، وخرج برأى كان فيه العدل والإنصاف فى وسط آراء الشيعة ، ودعا إليه ، وحارب دونه ، واستشهد فى سبيله وكان له رأى فى المسائل التى قامت حول العقائد ، وأعلنه ، وعرف عنه واشتهر ، وإن كان لم يعرف أنه كان يجادل عنه ، لأنه رضى الله عنه كان يعلم أن المجادلة فى الحقائق الدينية وخصوصاً ما يتعلق منها بالاعتقاد قد يورث الشك ، ومع الشك ضعف الإيمان ، ولذا لم يعرف أنه جادل فى المسائل التى ارتآها حول العقيدة ، وإن اشتهر أنه اعتنقها ، ولم يمتنع عن إعلانها من غير جدل فى ذات الله سبحانه ، حتى لا يقع فى الأمر الذى عابه الله على غير المؤمنين ، إذ قال سبحانه : «وهم يجادلون فى الله ، وهو شديد المحال» .

وقد خاض الإمام زيد فى الفقه خوض العارف بالتراث الذى تركه آل البيت وقد نماه بالعلم الذى رآه فى المدينة ، وما كان عند آل البيت الكريم لا يخرج عن علم المدينة ، أو بالأحرى لا يناقضه ، ولا يختلف عنه إلا بمقدار الاختلاف فى الآراء لاختلاف الأنظار .

وقد آن لنا أن نتكلم فى آرائه فى السياسة ، وحول العقيدة ، وفى فقهه ، ونضرع إلى الله تعالى أن يهيئ لنا السبيل ، وأن يمكننا من تعرفه ، وتوضيحه إنه الهادى إلى سواء السبيل .

القسم الثاني

آراؤه وفقهه

آراء الإمام زيد

١٥٦ — قلنا إن الإمام زيداً رضى الله عنه قد خاض فيما كان يخوض فيه علماء الإسلام فى هذا العصر ، سواء أ كان أولئك العلماء ذوى نحل قد انتحلوها ، أو آراء دعوا إليها ، أم كانت آراؤهم فقهاً فيه بيان علم الدين .

وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه أول إمام من آل البيت بعد مقتل الحسين خرج إلى الناس حاملا فكرة ، أو متجاوباً مع العلماء فى فكرة ودعا إليها ، واتهج لنفسه سبيلا فى الدعوة ، فإذا كان الإمام على زين العابدين قد اتصل بالناس اتصال عطف وعون ورفق بضعفائهم فابنه الإمام زيد قد اتصل بالناس اتصال مذاكرة علمية فى كل المسائل التى شغلت العصر ، وإذا كان الإمام محمد الباقر الأخ الأكبر للإمام زيد ، والذى كان يعد أستاذه ، والقائم على توجيهه بعد أبيه قد اعتكف فى بيته يذاكر تلاميذه الفقه والآثار ، ويروى عنه جهابذة الفقهاء كأبى حنيفة وغيره ، فإن زيداً خرج من هذا المحراب إلى الناس ، وانتقل فى ربوع الديار الإسلامية يخالط الفرق التى كانت تدعى الانتماء والتشيع لآل الرسول ﷺ ، فخرج إلى العراق ، والتى فيها بشيعة آل البيت ، وتعرف الآراء المنحرفة ، وسلك السبيل لمعالجة ذلك الانحراف ، وحملهم على الجادة ، لقد كان أولئك المنحرفون يذهبون إلى الإمام محمد الباقر فى محرابه العلمى بالمدينة ، ويبدون بعض انحرافاتهم ، فيردهم رضى الله عنه على أعقابهم خاسئين ، أما الإمام زيد ، فقد ذهب إليهم يعلمهم المنهاج الحق ، والطريق السوى ، فلم يكتف بالموقف السلبى ، بل تعداه إلى الموقف الإيجابى ، موقف التوجيه والبيان ، وذهب إليهم فى ربوعهم يبين لهم الحق الذى ينبغى أن يكون عليه المناصرون لآل البيت ، فليس أهل البيت سبابين أو طعانين ، إنما هم هداة مرشدون يدعون إلى الحق ، وإلى صراط مستقيم .

وقد خرج من محراب علوم السنة إلى معرفة ما عند الفرق ، فكان فيها أيضاً موجهاً مرشداً ، ثم اتجه إلى تدوين الفقه المروى عن آل البيت ، فترك بذلك مجموعة من الفقه ، ومجموعة من آرائه فى الخلافة ، والطريق الأمثل فيها ، وسلك مسلكا وسطاً فى تفسير العقيدة الإسلامية وتوضيحها وسط مضطرب الآراء التى أثارها الذين تكلموا بما ورثوا من آراء قديمة ، فكان لا بد من نور يلوح مبيناً هادياً مرشداً وكان هو ذلك المرشد ، ولنتكلم فى آرائه فى كل ناحية من هذه النواحى .

آراؤه فى السياسة

١٥٧ — كان التضييق الفكرى بالنسبة للذين ناصروا علياً فى عهد معاوية سببا فى أن فرخت فى طى الكتمان آراء منحرفة وجد الذين يريدون حل عروة الدين السبيل لبثها بين الناس فى الظلام الدامس ، فانتشرت آراء بعضها ادعى فيه ألوهية على رضى الله عنه ، كما اشتهر عن السبئيين ، وقد ادعوا رجعة النبى ، وكانوا يقولون نعجب ممن يقول برجعة عيسى ، ولا يقول برجعة محمد ﷺ ، وقالوا إن علياً لم يقتل ولم يمت ، وهكذا ، وقد ماتت هذه الأفكار أو مات على الأقل بعضها ، وهو القول بألوهية على ورجعة النبى ، وعدم موت على ، وإن كانت قد انبعثت من بعد ذلك فى عصور أخرى ، ، كالذين قالوا بحلول الله فى الحاكم بأمره ، الذين سموا بالحاكمية .

ولما اشتد هذا التضييق بعد مقتل الحسين وجدت أفكار جديدة نادى ببعضها أو بجلها المختار بن عبيد الثقفى ، الذى ادعى أنه كان يدعو لثأر الحسين باسم ولى دمه محمد بن الحنفية رضى الله عنه وعن أبيه الإمام على ، وقد نقلنا لك النحلة التى كان يدعو إليها .

وقد تبلورت أفكار أولئك الذين كانوا يبثون أفكارهم فى الخفاء إلى الإجماع على أمور :

أولها — أن الخلافة تثبت بالوراثة لا بالاختيار ، فعلى أوصى إليه بالذات من النبى ﷺ ، وهو أوصى إلى الحسن ، ثم الحسن أوصى إلى الحسين إلى آخر السلسلة التى تقررها كل نحلة .

وثانيها — اعتقادهم أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيراً ، قد اغتصبا الخلافة من صاحب وراثتها على كرم الله وجهه ، وهما لهذا يستحقان السب واللعن ، ورفض إمامتهما ، لأنهما اغتصباها من صاحب الحق .

ثالثها — أن الأوصياء معصومون عن الخطأ ، لأن إمامتهم قدسية ، وهم الهداة الأعلام .

رابعها — فكرة المهدى المنتظر ، وتلك فكرة قالها المختار فى ادعائه أن محمد ابن الحنفية رضى الله عنه حى بجبل رضوى عنده عسل وماء ، وسينزل من علياء الجبل ، إلى دنيا الناس هادياً مرشداً يملأ الأرض عدلا ،كما ملئت جوراً وظلماً .

١٥٨ — هذه بعض الآراء التى كانت تتردد فى اجتماعات الشيعة بالعراق ، وخراسان ، وفارس ، وكان لا بد من إمام يصحح الأمر فى هذه الأفكار ، وإذا كان الشيعة ينتمون لعلىّ كرم الله وجهه فى النصرة والمحبة ، ويدعون لآل بيته ، فلا بد أن تكون دعوتهم متفقة مع تفكير الإمام على ذاته فى الخلافة ، ولا يصح أن يدعوا نصرته ، وهم يخالفون فكرته ، وقد وجد من يصحح هذه الفكرة ، وهو الإمام زيد ، وقد قلنا إنه خرج من الموقف السلبى الذى التزمه من هو أكبر منه من آل بيته إلى الموقف الإيجابى ، وقد كان تفكير الإمام زيد فى الخلافة مشتقاً من آراء الإمام على نفسه التى اشتهرت بين الناس .

١ — ولاية المفضول

١٥٩ — وأول فكرة اتجه إلى تصحيحها قوله إن الإمامة ليست وراثة مطلقة، وقد تكون في بيت معين من ناحية الأفضلية لا من ناحية الأصل، فاشتراط بيت معين، إنما هو شرط أفضلية، لا يمنع أن تكون الخلافة في غيره، على ألا تتعارض مع مصلحة المسلمين.

ولم ينكر الإمام زيد أن الإمام علياً كان أفضل من الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولكنه اعتقد أن خلافتهما حق، وطاعتهما كانت واجبة، وإذا كان علي أفضل بمناقبه في الإسلام، ومواقفه في الحروب، فإن مصلحة المسلمين كانت في تولي الشيخين، وقد قال في ذلك رضي الله عنه ما أشرنا إليه فيما مضى، وننقله هنا بنصه: «كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين عليه السلام عن دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله ﷺ، ألا ترى أنه لما أراد أبو بكر في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر إلى عمر بن الخطاب صاح الناس، وقالوا: لقد وليت علينا فظاً غليظاً، فما كانوا يرضون بأمير المؤمنين عمر لشدة، وصلابة، وغلظ له في الدين، وفظاظة على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر رضي الله عنه»[1].

وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور:

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٢٠٩ هامش الفصل لابن حزم، وقد ذكر هذا الكلام عنه، وأعدناه هنا لنبين ما يدل عليه من آراء.

أولها — أنه لم يكن نص على الخلافة لعلىّ رضى الله عنه ، فلا وصية لعلى ، ولا ما يشبه الوصية ، وإن الأمر فيها قد ترك للمسلمين ، وأنه لهذا ليست الخلافة عن النبي أمراً ثبت بالوراثة ، وإنما هو أمر يثبت بالاختيار .

ثانيها — أنه يصرح بأن علياً كرم الله وجهه أفضل من الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وسائر الصحابة ، لمواقفه الجلى فى الإسلام ، ولم يصرح بأن تلك الأفضلية لقرابته من الرسول ﷺ ، ومع أن علياً أفضل ، فليست الأفضلية ملازمة للخلافة ، لأن الأمر فى الخلافة ليس هو اختيار الأفضل ، بل هو اختيار الأقدر على حمل العبء ، والذى يطيعه الناس ، ولا يثيرون لتوليه الفتنة ، وبهذا يتبين أن اختيار الخليفة يجب أن يكون بشورى المسلمين ، لا بأن يفرض عليهم شخص معين ، وإنهم يلاحظون فى الاختيار من يكون أصلح ، وإن ذلك يتفق مع نظم الشورى ، فكم من فضلاء فى أقوامهم ، وفى ذات أنفسهم ينحون عن الحكم ، أو لا يولونه ، لأن الأقوام لا يدينون لهم بالطاعة ، ولا يرون المصلحة فى توليهم ، بل يرون أن الطاعة والمصلحة فى تولية غيرهم .

ثالثها — أنه يرى فعلا أن المصلحة كانت فى تولى الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، فقد ذكر المبرر لتوليهما بصيغة تفيد أن المصلحة كانت فى ذلك ، وذلك لأن الناس قد دانوا لهما بالطاعة لفضل السبق ، ولفضل السن .

وإذا كان يرى المصلحة فى تولى الإمامين الجليلين ، فإنه بلا شك لا يرفض خلافتهما ، ولا يرضى بسبهما أو الطعن فيهما ، وقد حفظا الإسلام .

ويلاحظ أنه لم يتعرض لإمامة ذى النورين عثمان رضى الله عنه ، فلم يذكر أكانت إمامته فى مصلحة المسلمين كإمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما — فهل كان يرى أنه لم تكن المصلحة فى توليه كما كانت المصلحة فى تولى الشيخين ؟ وذلك لأنه اشتهر باللين المطلق والسهولة ، وما كان يليق بالخلافة بعد عمر إلا من يكون قريباً منه فى شدته ، وكان علىّ أقرب ، ولأن العهد قد بعد عن مواقف على فى القتال ، فجفت الدماء التى أريقيت ؟ ! لم يبين ذلك ، ولم يقل فيه شيئاً .

٢ — شروط الإمام عنده

١٦٠ — قالوا إن زيداً كان يرى أن الأفضل فى الإمام أن يكون عدلا فاطمياً ، أى يكون من ذرية علىّ من فاطمة رضى الله عنها ، وبذلك خالف الكيسانية الذين اشترطوا أن يكون الإمام من أولاد على من غير أن يقيدوها بكونه من أولاد فاطمة ، ولذلك دعوا لمحمد بن الحنفية رضى الله عنه ، ودعوا لابنه أبى هاشم ، وخالف بذلك أيضاً الإمامية الذين كانوا يشترطون أن يكون الإمام من أولاد الحسين ، فلم يثبتوها إلا لعلى ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم على زين العابدين ، ثم لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق ، ثم اختلفوا من بعد ذلك ما بين اثنا عشرية ، وإسماعيلية .

ويجب أن نقرر هنا أيضاً ما ذكرناه آنفاً ، من أنه خالف كل الشيعة من أنه اعتبر هذا شرط أفضلية لا شرط صلاحية للخلافة ، لأنه ما دام قدر إمامة المفضول ، فإنه يجب أن تعتبر كل الشروط التى يذكرها شروط أفضلية ، وما دام قد اعتبر المصلحة أولى بالاعتبار من الأفضلية ، فإنه يجب أن يعتبر كل الاشتراط هو فى الأفضلية .

وإنه بملاحظة هذا الكلام مع سابقه يجب أن نقرر أمرين :

أولها — أنه لا يعتبر الخلافة بالوراثة ، وإن كان فى وجودها فى ذرية النبى ﷺ ، وإنه لا يمكن التوفيق بين اعتباره من بيت على من ذرية النبى ﷺ ، وتصريحه بمراعاة المصلحة إلا بهذا الكلام .

الأمر الثانى — أن هذا الكلام يستفاد منه أنه لا يصح للمسلمين الذين يختارون الخليفة ، أو أهل الحل والعقد أن يختاروا من غير آل البيت من أولاد فاطمة إلا لمصلحة يرعونها ، فما كان لهم أن يختاروا مثل معاوية على علىّ رضى الله عنه ، لأنه لا مصلحة للإسلام فى ذلك فى نظر الكثيرين وما كان لهم أن يختاروا مثل هشام

ابن عبد الملك على مثل محمد الباقر أو زيد بن علي ، لأنه لا مصلحة في ذلك .

فقول زيد بإمامة المفضول يفهم من فحوى كلامه أن يكون في ذلك مصلحة محققة للمسلمين وعدالة محققة ، لأن مصلحة المسلمين،وإقامة عمود الدين والعدالة هما الأمران اللذان يلاحظان في تقديم المفضول على من هو أفضل منه مناقب ، ونسباً .

٣ — عدم عصمة الأئمة

١٦١ — إذا كان الإمام زيد رضي الله عنه لا يفرض إمامة الأفضل دائماً ، ولا يفرض أن الخلافة تجيء بالوراثة أو بالإيصاء من النبي ﷺ ، فإنه لا يمكن أن يفرض عصمة الأئمة ، إذ أن فرض عصمة الأئمة من الخطأ أساسه أن يكون توليهم من النبي ﷺ ، والنبي ما كان يتصرف إلا بوحي يوحى ، وما كان من المعقول أن يختار النبي لهم بأمر من ربه إماماً يجرى عليه الخطأ في أحكامه ، ولأنه في نظر الإمامية الذين قالوا بعصمة الأئمة الذين يسمونهم الأوصياء الإمام هو المرجع في الدين بإيصاء النبي الأمين ، وذلك يقتضي ألا يكونوا عرضة للخطأ ، وإلا ما اختيروا هذا الاختيار من الرسول الكريم ، بل إن الإمامية يقررون أن الأوصياء تجرى على أيديهم المعجزات ليثبتوا بها إمامتهم ، وليثبتوا أن كل ما يقررونه من الدين .

وإذا كان الإمام زيد قد منع هذه الوراثة أو هذا الإيصاء فقد ذهب إلى ما يقتضي العصمة ، لأنه اعتبر الخلافة أمراً مصلحياً ، الأفضل أن يكون الخليفة من أولاد فاطمة رضي الله عنها ، إذا تساوى مع غيره في القيام بالمصلحة العامة ، وإقامة العدالة وشئون الدين .

٤ — خروج من يتصدى الإمامة للدعوة إلى نفسه

١٦٢ — وقد اشترط الإمام زيد لاستحقاق الإمام من آل البيت الإمامة أن يخرج داعياً لنفسه ، وبذلك هجر مبدأ التقية الذى كان قد التزمه آل البيت بعد مقتل الإمام الحسين رضى الله عنه ، واشتراط الإمام زيد أن يخرج من رشح نفسه للإمامة داعياً مبنى على فكرتين قررناهما على أنهما مذهب الإمام زيد :

أولاهما — أن الإمام يختار من أهل الحل والعقد اختياراً ، ويلاحظون فى اختياره المصلحة ، ولا يتم ذلك الاختيار إلا إذا أعلن مريد الخلافة من آل البيت إرادته ، وذلك بخروجه داعياً لنفسه .

الثانية — أنه اعتبر الخلافة حكما صالحاً يختار أصلح الناس له ، وإذا كان الأصلح غير الأفضل ، ولم يعتبر الخلافة بالوراثة ، لأن الخلافة إن كانت بالوراثة المجردة ، أو بالإيصاء الذى هو فى معنى التوريث جاءت الخلافة من غير دعوة ، كما تئول الملكية بالوراثة أو بالإيصاء من غير طلب ، فهى تجىء بالأيلولة لا بالطلب ، فزيد برفضه نظرية الوراثة فى الخلافة الدينية الإسلامية قد أوجب إظهار الفاضل من آل فاطمة نفسه ، وإعلانه لينظر الناس فى مدى المصلحة فى توليه ، وللموازنه بينه وبين غيره فى أيهما أصلح .

وبهذا يتبين أن الفرق بين الإمام زيد ، وغيره من الشيعة الإمامية فى عصره أنه يشترط خروج الإمام داعيـــاً ، وذلك متسق مع نظرياته التى بينا ، أما الإمامية فلم يشترطوا الخروج لأنها تئول عندهم بالإيصاء لا بالاختيار من أهل الحل والعقد .

وإن الشهرستانى يذكر مناظرة وقعت بين زيد بن على ، ومحمد البـاقر أخيه حول هذا المبدأ ، فزيد يستمسك به . وأخوه الأكبر يعارضه فيه ، ويقول الشهرستانى : إن الإمام محمـد الباقر قال لأخيه زيد : « على قضية مذهبك

والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج »[١] .

هذه كلمة نقلها الشهرستانى عن الإمام الباقر ، وهى إن صحت تدل على أن هذا الإمام الجليل ، كان لا يعترف فى ذات نفسه بخلافة الأمويين ، لا هو ولا أبوه ، ويعتبرون أنفسهم الأئمة المهديين الذين تقررت لهم الخلافة ، وإن كانوا لا يرون فى أبى بكر وعمر إلا خيراً ، وإن الذى جعلهم لا يعلنون ذلك هو مبدأ التقية الذى يدرئون به ، وإن ذلك ما يدعيه الإمامية ، وليس عندنا ما يقطع بكذبه .

٥ — خروج إمامين فى قطرين

١٦٣ — قال الشهرستانى فى مذهب الزيدية : « جوزوا خروج إمامين فى قطرين يستجمعان هذه الخصال » هى أن يكون فاطمياً عالماً زاهداً شجاعاً سخياً يخرج بالإمامة « ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة »[٢] .

ولا شك أن شرط ذلك ألا يكون قد سبق إمام مختار من أهل الحل والعقد ، وشملت ولايته كل الأقاليم الإسلامية ، وعمت أقطار الإسلام كلها ، لأنه إذا سبق بالولاية العامة المختارة إمام مستوف للشروط يكون الثانى باغياً ، ولذلك يقول النبى ﷺ : « من جاءكم وأمركم على رجل واحد فاقتلوه » .

وإنما يتصور خروج إمامين وبيعتهما بيعة صحيحة من أهل الحل فى كل من الإقليمين ، إذا لم يعرف السابق منهما أو لم يعرف أن ولاية واحد منهما عامة . فإنه حينئذ يسوغ لكل واحد منهما أن يكون إماماً فى إقليمه على شرط ألا تكون بينهما خصومة أو معاداة .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٧ .

ولا ندرى على أى أصل اعتمد الإمام زيد فى تقريره ذلك المبدأ ، ولم نجد فى المصادر التى تحت أيدينا ما يبرره ، فهل اعتمد على المهادنة التى عقدت بين على رضى الله عنه ومعاوية ؟ ولكن ذلك لا يصح أن يكون معتمداً ، لأن علياً رضى الله عنه ما اعترف بأن معاوية إمام ، ولكنها كانت مهادنة لمصلحة المسلمين ، ولتؤدى فرائض الحج .

والذى يرجح عندنا أن الذى اعتمد عليه هو ما لاحظه فى عهده من اتساع رقعة الدولة الإسلامية ، فقد امتدت من سمرقند إلى الأندلس ، وإلى جنوب فرنسا ، وإن المصلحة قد تكون فى تجزئة الحكم على أن يكون الولاء بينهما كاملا ، والتعاون شاملا .

ومهما يكن من أمر الأصل الذى اعتمد عليه ، فإن هذا الرأى صالح للأخذ به فى زماننا ، ويصح أن يكون أساساً لإعادة الخلافة الإسلامية التى تنفذ أحكام الشرع الشريف على أن يكون ثمة تعاون صادق يحقق الوحدة الإسلامية ، وينطبق عليه قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة » وقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة ، فأصلحوا بين أخويكم » .

٦ — لا مهدوية ولا إمام مكتوم

١٦٤ — قررت الكيسانية أن محمد بن على بن أبى طالب هو المهدى المنتظر ، وأنه يحيا بجبل رضوى ، وقررت الاثنا عشرية من بعده أن الإمام الثانى عشر حى ، وأنه ينتظر أن يخرج فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً وظلماً ، وادعى الاسماعيلية أن هناك أئمة مكتومين ، وأن هناك المهدى المنتظر ، وذلك كله مبنى على أن لآل البيت خواص ليست لسائر الناس ، فهم يحيون قروناً ، وقد بنى ذلك على عصمتهم ، وبنى أيضاً على أن الخلافة بالوراثة ، فقد يكون الإمام مستوراً ، وقد يكون ظاهراً معلناً .

والإمام زيد لم ينزع عن هـذه القوس ، بل اعتبر الإمامة إقامة لمصلحة عامة ، وأن المختار لها معرف بالوصف ، لا بالشخص ، وأنه يطاع الأصلح إذا اختير بدل الأفضل ، وتجوز إمامة المفضول ، ولذلك لم يفرض أن هناك إماماً مستوراً ، وأنه ينتظر ظهوره قروناً أو دون ذلك ، ولذلك لم يكن فى نظر الإمام زيد ما يسمى المهدى المنتظر ، ولا الإمام المستور ، لأنه اشترط لاستحقاقه الإمامة أن يخرج داعياً لنفسه .

١٦٥ — وخلاصة آراء الإمام زيد فى السياسة أنه كان يريد أن يرد المذهب الشيعى إلى أصوله فى عهد علىّ رضى الله عنه ، فعلىّ لم يعتبر نفسه وارثاً للخلافة ، وقد يكون اعتبر نفسه أولى ، ورضى ما اختاره أهل الحل والعقد فى سقيفة بنى ساعدة ، ورضى أن يجرى أمر الشورى فيما بينه وبين عثمان رضى الله عنه ، وخضع لما اختاره أهل الحل والعقد إذ بايعوا عثمان ، وعلى رضى الله عنه أثنى أطيب الثناء على الإمامين أبى بكر وعمر ، وقال فيهما : « لقد سبقا والله سبقا بعيداً ، وأتعبا من بعدهما إتعاباً شديداً ، فذكرهما حزن للأمة ، وطعن على الأئمة » .

وقد رفض زيد أشد الرفض أن يذكرهما إلا بخير ، وقرر ما يستفاد منه صراحة أن مصلحة الأمة كانت تقتضى أن يسبقا إمام الهدى عليا كرم الله وجهه .

وقد قتل زيد شهيداً فى سبيل تنفيذ هذه الآراء بدقة من غير أى هوادة .

الزيدية وآراء زيد السياسية

١٦٦ — وقام على هذه الآراء من بعد زيد ابنه يحي ، فقد مضى إلى خراسان يدعو لإمامته ، وقد اجتمع عليه خلق كثيرون ، ولكنه قتل في سنة ١٢٥ هـ ، فرضى الله عنهم أجمعين ، وأثابهم على جهادهم في الإسلام .

ويقال إن الإمام جعفر الصادق تنبأ له بهذه النتيجة ، فقال : إنه سيقتل كما قتل أبوه ، ويصلب كما صلب أبوه » .

ولقد ذكر الشهرستاني وغيره أنه عهد بالأمر من بعده إلى الإمامين محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ، وإبراهيم أخيه . وقد كانت آراؤهما تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وإن كان الإمام محمد قد سمى نفسه المهدى ، ولعله قصد أن يدعو إلى الهداية الإسلامية ، وقد هداه الله تعالى إليها ، وقد كانا يدعوان إلى مذهبهما قبيل قيام الدولة العباسية ، وفي نهاية الدولة الأموية .

ولما آل الأمر إلى الدولة العباسية ، وقام النزاع بينها وبين آل على رضى الله عنهم بعد أن ثارت لهم من الأمويين - خرج محمد النفس الزكية بالمدينة، وخرج إبراهيم بالبصرة ، ولعل ذلك تطبيق للفكرة الزيدية التي تجوز ظهور إمامين ، وقد جرت بين محمد والمنصور مكاتبات بليغة[1] ، وقد قالوا إنه بويع بالإمامة من أبي جعفر المنصور قبيل سقوط الدولة الأموية ، فقد جاء في مقاتل الطالبيين : « إن نفراً من بني هاشم اجتمعوا بالابواء من طريق مكة ، فيهم إبراهيم الإمام ، والسفاح والمنصور ، وصالح بن على ، وعبد الله بن الحسن ، وابناه محمد وإبراهيم ، ومحمد ابن عبد الله بن عمرو بن عثمان ، فقال لهم صالح بن على :

« إنكم القوم الذين تمتد أعين الناس إليهم ، فقد جمعكم الله في هذا الموضع »

---

(١) قد دونها مفصلة ابن جرير الطبرى فارجع إليه جـ ١ ص ٢١٠ .

فاجتمعوا على بيعة أحدكم ، وتفرقوا فى الآفاق ، وادعوا الله لعل الله أن يفتح عليكم ، وينصركم .

فقال أبو جعفر ، لأى شىء تخدعون أنفسكم ، والله لقد علمتم ما الناس إلى أحد أميل اعناقا ، ولا أسرع إجابة منهم إلى هذا الفتى يعنى محمد بن عبد الله . قالوا والله صدقت ، إنا لنعلم هذا ، فبايعوه جميعاً ، وبايعه إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور ، وسائر من حضر » [1] .

ولقد كان أبو جعفر يبالغ فى احترامه وتقديره قبل سقوط الأموية .

ولذلك لما تقدم محمد وأخوه إبراهيم للدعوة لأنفسهما كانا على اعتقاد أن لمحمد فى عنق أبى جعفر بيعة ، وقد انتهى أمرهما بالهزيمة ، فقد قتل محمد سنة ١٤٥ .

١٦٧ — كانت آراء زيد فى الخلافة على هذا النحو المعتدل قائمة فى الجملة فى عهد هؤلاء ، ولكن جاءت طوائف من بعدهم حرفت المذهب ، ونهجت به مناهج ليست فى أصله ، وكذلك الشأن فى كل الذين ينتسبون فى دعايتهم لآل البيت يخالفون مخالفة صريحة أولئك الأئمة الأعلام .

وقد مال بعض الذين ينتمون إلى المذهب الزيدى إلى عدم القول بإمامة المفضول ، وبذلك رفضوا إمامة الشيخين أبى بكر وعمر ، وطعنوا فيهما ، وقالوا بالمهدى المنتظر فادعوا أن محمد بن عبد الله بن الحسن سيظهر ، وقالوا برجعه الإمام زيد لذلك وقد انقسموا على ذلك إلى فرق ثلاث ، وهم : الجارودية ، والبترية ، والسليمانية .

الجارودية :

١٦٨ — وهم أصحاب أبى الجارود بن المنذر العبدى ، وقد تطرفوا فى آرائهم وخرجوا عن آراء الإمام زيد ، وإن قالوا بإمامته ، وقد قالوا إن النبى ﷺ نص على الإمام على بعده بالوصف لا بالشخص ، وأنه لا تجوز إمامة غيره ، إذ كان

(١) مقاتل الطالبين ص ٢٥٦ .

الوصف واضحاً لا ينطبق على سواه ، ولذلك ضل الصحابة باختيارهم غيره ، واختيار غيره كان باطلا ، وبذلك رفضوا إمامة الصديق والفاروق ، وقد قال الجارودية إن الإمامة بعد زيد لمحمد بن عبد الله بن الحسن ، وقد اختلفوا فى شأنه بعد هزيمته ، ففريق منهم قال : « إنه قتل وسيعود هاديا مهدياً يملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً وظلماً ، وهؤلاء مع قولهم بالمهدى المنتظر يقولون برجعة الإمام ، وفريق آخر منهم قالوا : إنه لم يقتل ، وسيظهر فيملأ الأرض عدلا .

والذين أقروا بموته اختلفوا ، فمنهم من ساق الإمامة إلى محمد بن القاسم بن على ابن الحسن ، وهو ليس من فرع زيد ، ولكنه على شرط الزيدية ، وهو أن يكون من ذرية على من فاطمة ، ومنهم من ساق الإمامة إلى يحيى بن عمر بن يحيى ابن الحسين بن زيد بن على .

والجارودية يختلفون اختلافاً كثيراً ، ويقول النوبختى فيهم : « سموا كلهم فى الجملة زيدية إلا أنهم مختلفون فيما بينهم فى القرآن والسنن والشرائع والفرائض والأحكام »[1] .

السليمانية :

١٦٩ — وهؤلاء أقل انحرافاً من الجارودية ، وهم فى آرائهم أقرب إلى زيد رضى الله عنه وإن خالفوه فى بعض ما قال ، وهم أصحاب سليمان بن جرير ، وكان يقول : إن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وإنها تصح فى المفضول مع وجود الأفضل .

وقد رضى خلافة أبى بكر وعمر ، واعتبر اختيارهما اجتهاداً من الأمة قد يكون خطأ ، ولكنه لا يصل إلى درجة التفسيق والضلال ، وهو خطأ اجتهادى ، ولكن أصحاب سليمان إذ ينزهون ألسنتهم عن الطعن فى أبى بكر وعمر

(١) فرق الشيعة للنوبختى ص ٥٠ طبع استانبول .

رضى الله عنهما يطعنان فى عثمان رضى الله عنه ، ويتهجمون تهجما عنيفاً فيحكمون بكفره وكفر أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير[١] ، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذباً » .

ومع طعنهم فى أولئك الصحابة الأعلام طعنوا أيضاً فى الرافضة من الإمامية ، واعتبروا مقالتين من مقالاتهم ضلالا مبيناً .

إحدى المقالتين اللتين استنكروهما على الإمامية القول بالبداء ، فقد كانوا يتهجمون على المستقبل ، فإذا قالوا قولا يكون لهم قوة وشوكة فى المستقبل ، ثم لم يكن على ما قرروا ، فيقولون : بدا لله تعالى ، وإن ذلك الرأى ابتدأ عند الكيسانية ، وهو البدعة الضالة التى ابتدعها المختار بن عبيد الثقفى .

والثانية مبدأ التقية ، فقد استنكروه عليهم ، لأنهم وجدوا أولئك الذين يدعون التقية يقولون كلاماً فيه ممالأة للظالمين وليس بحق ، بل هو باطل ، فإذا أقيم الدليل على بطلانه قالوا إنا قلناه تقية ، وقد يكون ذلك الكلام سليما بالنسبة للمتشيعين ، لا بالنسبة لأئمة آل البيت أنفسهم .

ولقد تابع سليمان بن جرير على القول بإمامة المفضول طائفة من المعتزلة وبعض أهل الحديث ، وقد قال هؤلاء الذين اختاروا ذلك الرأى من المعتزلة وأهل الحديث إن الإمامة من مصالح الدين ، ويمكن تحصيلها بالعقل لا بالنص ، لأنها يحتاج إليها لإقامة الحدود والقضاء بين المتخاصمين وولاية اليتامى ، وإنكاح الأيامى ، وحفظ البيعة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين . وليكون للمسلمين جماعة موحدة لا يكون الأمر فيها فوضى بين العامة ، فلا يشترط أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً ، وأقومهم رأياً وحكمة ، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل ، ويقول الشهرستانى :

« مالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك ، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير

---

(٢) الملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ٢١٤ .

مجتهد ، ولا خبير بمواقع الاجتهاد ، ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه فى الأحكام ، ويستفتى فى الحلال والحرام ، ويجب أن يكون فى الجملة ذا رأى متين وبصر فى الحوادث » [1] .

وإن أهل السنة الذين أخذوا بإمامة المفضول مع وجود الفاضل والأفضل لم يروا رأى الشيعة فى أن أبناء على من فاطمة أفضل دائماً ، ولكنهم قالوا ذلك فقط ، كقاعدة عامة فى التولية من قريش الذى هو مذهب أهل السنة .

البترية :

١٧٠ — وهم أصحاب كثير النووى الأبتر ، وقد وافقه على مذهبه الحسن بن صالح بن حى ، ولذا يقال عن هذه الفرقة البترية ، ويقال عنها الصالحية ، وقد وافقوا السليمانية فى أقوالهم السابقة ، ولكنهم أكثر اعتدالا ، فلم يحكموا بكفر عثمان ، بل توقفوا فى شأنه ، وقالوا إن ماضيه يجعله من أهل الجنة ، فهو ممن بشرهم النبي ﷺ بالجنة ، وكانت له فى نصر الإسلام بماله مواقف سامية ، ولكن فى مدة خلافته ولى الظالمين من بنى أمية ، وترك شورى عمر ، فتحيروا بين ماضيه قبل الخلافة ، وحاله فى نظرهم بعد الخلافة ، فتوقفوا ، ووكلوا أمره إلى أحكم الحاكمين .

وقالوا إن علياً أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ ، وأولاهم بالإمامة ، لكنه سلم الأمر راضياً ، وفوض الأمر إلى غيره طائعاً ، وترك حقه راغباً ، فنحن راضون بما رضى ، مسلمون لما سلم لا يحل لنا غير ذلك ، ولو لم يرض على بذلك لكان أبو بكر هالكا ، فهم بهذا قد جوزوا إمامة المفضول ، وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الأفضل راضياً ، وبذلك نراهم صرحوا فى شأن إمامة المفضول بما لم يصرح به الإمام زيد ، فإن الإمام زيداً لم يشترط صراحة فى صحة إمامة

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢١٦ .

المفضول رضا الأفضل ، ولكن الذى صرح به هو النظر فى ذلك إلى المصلحة العامة التى تستقر عندها شئون المسلمين ، كما تدل عباراته .

ولقد قالوا إن من أعلن نفسه من أولاد الحسن أو الحسين ، وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام ، وشرط بعضهم صباحة وجهه . فإن خرج اثنان من أولاد على من فاطمة ينظر إلى الأفضل والأزهد ، وإن تساويا ينظر إلى الأمتن رأياً والأحزم ، ويجوز أن يكون إمامان من أولاد فاطمة فى قطرين ، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة فى قومه ، ولو أفتى كل واحد منهما بخلاف ما يفتى الآخر كان كل واحد منهما مصيباً ، وإن أفتى باستحلال دم الآخر[1] » .

وهذا رأى غريب ، لأنه يؤدى إلى أن يستحل فريق من المسلمين دم الآخرين بالرأى ، ويعتبر الدم حلالا فى نظر القاتل والمقتول إذا كان يأخذ برأى هؤلاء البترية ، وقد وصف الشهرستانى رأيهم فى الإمامين بأنه خبط ، وذلك حق ، ولعل أوضح ما فيه من خبط هو ذلك الرأى الشاذ الغريب .

وقد وصف هؤلاء البترية — الشهرستانى فى عصره ، وهو النصف الثانى من القرن السادس الهجرى ، فقال :

« أكثرهم فى زماننا مقلدون ، لا يرجعون إلى رأى اجتهاد ، أما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة حذو القُذّة بالقُذّة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة آل البيت ، وأما فى الفروع فهم على مذهب أبى حنيفة إلا فى مسائل يوافقون فيها الشافعى رحمه الله[2] .

وهذا الكلام يدل على أنهم لا يأخذون بمذهب الإمام زيد بالمجموع ، ويظهر أن بعد الزمان بينهم وبين الإمام ، وانقطاعهم فى الأرض عن موطن العلم الزيدى جعلهم ينسون فقه زيد ، أو لم ينقل إليهم نقلا صحيحاً ، فأخذوا بمذهب أبى حنيفة الذى كان سائداً إبان ذاك فى العراق ، وفى بلاد ما وراء النهر .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢١٨ .   (٢) الكتاب المذكور .

آراء زيد فى أصول الدين

١٧١ — قلنا عند الكلام فى حياة الإمام زيد وعصره إن الإمام زيدا كان يذهب إلى العراق ، ويلتقى بعلماء البصرة ، ويلتقى فى الكوفة بالشيعة ، وقلنا إن عصره اشتهر بنشوء الفرق الإسلامية ، وصارت كل طائفة من الناس لها مذهب معين قائم بذاته فى الاعتقاد ، تحسب أن الذين لا يعتنقونه فى ضلال ، وقد يتساهلون معهم فى غير آرائهم التى أعلنوها وإن كان عند الله أكبر وزراً ، وهو فى حقيقته أشنع ، فلا يغتفر الخوارج مثلا لمن يقول بالتحكيم شيئاً ، بينما يغتفرون ما هو أقبح من ذلك لمن يرفض التحكيم ، حتى الكبائر التى توجب الحدود عند بعضهم .

وقد ذاكر زيد أصحاب هذه الآراء ، وجادل بعضها واعتنق بعضها ، لما قام عليه الدليل فى نظره ، وقد علمنا أنه التقى بزيد واصل بن عطاء ، وأنه وافق واصلا فى الاعتزال .

ولكن المعتزلة لا يعدون واصلا أول من تكلم بنحلتهم ، بل يعتبرون من قبله أئمة آل البيت والحسن البصرى ، ويعدون الإمام علياً زين العابدين فى طبقات المعتزلة ، كما يعتبرون الإمام زيداً من طبقاتهم ، وعلى هذا النظر الذى قرره صاحب المنية والأمل يكون الاعتزال فى آل البيت تلقاه زيد عليهم ، فيما تلقاه من علوم الحديث والفقه والقرآن ، ولم يكن علمه بهذا بسبب انتقاله إلى البصرة ومذاكرة واصل ، ما دام ذلك العلم فى بيته .

ومهما يكن من أمر تلقى زيد هذه المعلومات الخاصة بالعقائد ، والتى نخوض فى مسائلها ـ فإنه من المؤكد أنه تتقارب آراؤه فيها مع آراء المعتزلة .

ولنذكر هذه الآراء ، وأولها المسألة التى شغلت عصر الإمام زيد ، وعصر التابعين ، وهى مسألة مرتكب الكبيرة .

١ — مرتكب الكبيرة

١٧٢ — أثار الخوارج وغيرهم مجاجة هذا البحث عند ما تكلموا فى التحكيم، ووصف من حكموا بأنهم كافرون، وقد اختلفت فيها الآراء بعد ذلك .

١ — فالخوارج خصوصاً الأزارقة وصفوا من قال بالتحكيم بأنه كافر، وأن دار المخالفين دار حرب ، وذلك على مذهبهم من أن مرتكب الذنب ، ولو خطأ كافر ، وأولاده كفار ، وأنه يباح قتلهم ، وذلك كلام شاذ لا يقره عقل ولا دين .

٢ — والإباضية منهم قالوا إنه كافر كفر نعمة لا كفر إيمان ، وأنه لا يباح إلا معسكر السلطان ، وقد تتقارب معهم بعض الفرق الخارجة فى هذا .

٣ — والحسن البصرى كان يقول : إن مرتكبي الكبائر المصرين عليها منافقون يظهرون غير ما يبطنون ، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها ، وما يعلنه من أيمان لم يكن من قلبه ، وانظر إليه وهو يقول : « الناس ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، فأما المؤمن فقد ألجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض ، وأما الكافر فقد قمعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن للجزية ، وسمح بالضريبة ، وأما المنافق فنى الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون ، فاعتبروا إنكارهم ربهم بأعمالهم الخبيثة ، ويلك قتلت وليه ، ثم تتمنى جنته » .

٤ — وهنالك المرجئة الذين انقسموا إلى فريقين فريق خلع الربقة وقيود الأحكام ، وقال إنه لا يضر مع الإيمان معصية ، والفريق الثانى قرر أن العاصى يستحق العقاب ، إلا أن يتغمده الله برحمته ، وأمره راجع إلى ربه .

١٧٣ — هذا هو مضطرب الآراء بإجمال ، وقد ذكرته فى موضعه عند الكلام على الفرق ، فما هو رأى زيد ؟ جاء زيد فى وسط هذا المضطرب فحكم بأنه بمنزلة بين الإيمان والكفر ، ويسمى فاسقاً ، ويسمى مسلماً ، وقد وافق الإمامية

على هـذا القدر ، ولـكن خالفتهم المعتزلة فى شىء زادوه ، وهو أن مرتـكب الـكبيرة مخلد فى النار ، وزيدوالإمامية يرون أنه لا يخلد فى النار إلا غير المسلمين، وأهل القبلة يعذبون بمقدار ذنوبهم ، ثم يدخلون الجنة[1] .

وهو فى هذا الرأى تلاقى معواصل بن عطاء فى كونه فى منزله بين المنزلتين فقط، وقد ساق واصل الحجة لهذا الرأى ، وقد كان التلاقى بينهما فى هذا القدر ثابتاً حتى ادعى الشهرستانى أنه تتلمذ له ، وقد خالفناه فى ذلك ، فقلنا ، إنها مذاكرة وتلاق فى التفـكير فى بعض المسائل وليس تلمذة ، وتلقياً ، ولنذكر الحجج التى سيقت لهذا الرأى ، وها هى ذى :

أولها — أن المؤمن وصف بأنه ولى الله وأن الله تعالى يحبه ، وأنه موعود بالجنة ، فقد قال تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » ، وقال تعالى : « الله ولى المؤمنين » وقال تعالى : « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً » ، وقال تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار » ، وقال تعالى « يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » ، وإذا كانت هـذه أوصاف المؤمنين ، وخواصهم ، لا يمكن أن تـكون هذه الأوصاف متفقة مع ارتـكاب الـكبائر والإصرار إليها ، فـكيف يكون ولياً لله من يعصيه، وكيف لا يخزى يوم القيامة من يتقدم بكتابه وفيه سيئاته قد أحصيت ، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وبهذا يتبين أن تلك النصوص تخرج مرتـكب الـكبائر من صفوف المؤمنين .

وثانيها — أن الله سبحانه وتعالى ذكر أن الـكفار على ضربين أبيح قتالهم ؛ أولهما — أهل الـكتاب الذين قاتلوا المؤمنين ، فقد قال الله تعالى فيهم . « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الـكتاب ، حتى يعطوا الجزية

---

(١) أوائل المقالات تأليف الشيخ المفيد محمد بن النعمان المتوفى سنة ٤١٣ م طبع تبريز .

عن يد وهم صاغرون » وهذا الحكم زائل عن مرتكب الكبير ، لأنهم لا يقاتلون ولا يقتلون .

والضرب الثانى من الكفار هم المشركون ، وقد بين الله تعالى حكم هذا الفريق بقوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختنموهم فشدوا الوثاق ، فإمامنا بعد ، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » وهذا الحكم الذى حكم الله به تعالى فى المشركين من العرب وغيرهم لا ينطبق على المرتكبين العصاة الذين يصدقون النبي ولا يعملون بما أمر ، وينتج من هذا أنهم ليسوا من هؤلاء أيضاً ، ولا يعدون كافرين إذن بأى نوع من أنواع الكفر .

ثالثها — أن صاحب الكبيرة قد ثبت فى السنة أنه يدفن فى مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، ويرث من قرابته المؤمنين ، وذلك لا ينطبق على الكفار ، وبهذا يتبين أن مرتكب الكبيرة ، لا يعد كافراً ، لأن الكافر لا يدفن فى مقابر المسلمين ، ولا يصلى عليه ، ولا يرث من المسلم .

ومن مجموع هذه الأدلة يظهر أن مرتكب الكبيرة لا يمكن أن يعد مؤمناً ، لأن صفات الإيمان التى ذكرت فى الدليل الأول لا تنطبق عليه ، ولا يعد كافراً ، لأن حكم الكفار الذى ثبت فى القرآن وفى السنة لا ينطبق عليه ، فهو لا ينحدر إلى الكفر ولا يعلو إلى الإيمان ، وهو بهذا فى منزلة بين المنزلتين ولا يعد منافقاً ، لأن المنافقين الذين لا يؤمنون بما جاء به النبي كفار ، وقد سمته الأمة كلها فاسقاً ، فيبقى على هذه التسمية التى لا ترقى إلى درجة الإيمان ، ولا تنزل به إلى الكفر ، وقد قالوا إنه يصح أن يطلق عليه اسم مسلم ، ولا يمكن أن يسمى مؤمناً ، لأن الإيمان يقتضى الطاعة ، ولا طاعة منه .

١٧٤ — هذا ما يمكن أن يساق لإثبات أن الفاسق فى منزلة بين الإيمان والكفر ما دام مصراً على معاصيه ، لا يتوب .

وقد ساق هذه الأدلة واصل بن عطاء ، ونقلها عنه صاحب المنية ، وقد قررنا

أن الإمام زيداً رضى الله عنه كان يذاكر واصلا هـذه المسألة وغيرها ، والتقى تفكيره فيها فى الجملة مع تفكيره .

وهذا القدر يتفق فيه رأى مذهب زيد ومع الرأى الذى اشتهر عن الإمامية من بعد ، ولكن المعتزلة يقررون أن الفاسق إذا مات ولم يتب يكون مخلداً فى النار ، ولا يعاقب بقدر ما ارتكب من كبائر مصراً عليه ، ولعله قد يستدل لهم بأن ارتكاب الكبائر ، والإصرار عليها من غير توبة ، لا ينطبق عليه وصف المؤمنين الذين بشروا بالجنة ، وإذا كانوا غير مبشرين بالجنة ، فليس لهم إلا النار ، وإنها للجنة أبداً ، أو النار أبداً ، وعلى ذلك يكون إخراجه من حظيرة الإيمان يلازمه حتما الحكم عليه بألا يدخل الجنة ، وأن يكون مخلداً فى النار ، ويزكون هذا القول بقوله تعالى فى بعض مرتكبي الذنوب إنه مخلد فى النار ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ، وغضب الله عليه ولعنه ، وأعد له عذاباً عظيما »ولكن الإمام زيد والإمامية يرون أنه من أهل القبلة فيعذب بمقدار ما أذنب ثم يكون مع أهل الجنة .

١٧٥ — ويبنى على الكلام فى مرتكب الكبيرة الكلام فى زيادة الإيمان ونقصه ، فهل الإيمان يزيد وينقص ؟ لقد اختلف العلماء فى ذلك ، فبعض العلماء قال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق والإذعان ، فلا يزيده العمل ولا ينقصه ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ، وبعض العلماء قال : إن الإيمان يزيد وينقص ، وبكثرة الطاعات يزيد ، وبالعصيان ينقص ، وبعض العلماء قال : إنه يزيد ولا ينقص مادام قد حصل الإذعان والتصديق .

ولو أننا أردنا أن نأخذ من قول الإمام زيد فى مرتكب الكبيرة رأيه فى زيادة الإيمان ونقصه ، لكان الرأى الوحيد الذى يدل عليه رأيه فى مرتكب الكبيرة هو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. على معنى أن المعاصى لا تنقصه والطاعات لا تزيده ، وعلى معنى أن الإيمان الصحيح يقتضى العمل حتما ، فالعمل والإيمان

متلازمان ، فليس نظره كنظر أبى حنيفة الذى يقول : إن الإيمان لا تنقصه المعصية ، ولا تزيده الطاعة ، لأنه حقيقة ثابتة فى القلب ، بل له نظر آخر ، وهو أن الإيمان والعمل متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، فمن لا يعمل عاص ومرتكب كبيرة .

وتلك مسألة يتفق فيها مذهب زيد وهو مذهب المعتزلة مع بعض الفلاسفة الشرقيين الذين يقررون أن الإخلاص فى طلب الحقيقة يدفع إلى المعرفة المستقيمة ، والمعرفة المستقيمة يكون معها الإيمان الصادق ، والإيمان الصادق يستلزم حتما العمل الصالح ، والسلوك القويم ، فهى كلها نقط فى خط مستقيم واحد ، يبتدئ بالإخلاص وينتهى بالعمل الصالح .

٣ — قوله فى القدر

١٧٦ — قلنا إن العصر الذى عاش فيه الإمام زيد قد وجدت فيه آراء متضاربة حول فعل الإنسان بجوار الإيمان بالقدر ، وقلنا ، إن الجهمية أو الجبرية قالوا إن الإنسان ليس له أى إرادة فى فعل نفسه ، وليس بمختار فيما يفعل ، بل هو فى أفعاله كالريشة فى مهب الريح تحركها ، ولا تحرك نفسها ، ونسبة الأفعال إليه ليست على الحقيقة ، بل هى كقول القائل : مات زيد ، ونبت الزرع ، وجرى الماء ، وتحرك الشجر ، وأينع الثمر ، وما لشيء من هذه الأشياء اختيار فيما ينسب إليها ، وبذلك آمنوا بظاهر الإيمان والقدر .

وبجوار هؤلاء كان القدرية الذين نفوا القدر ، بمعنى تقدير الله الأزلى فى علمه المكنون بما يكون من العباد من خير وشر ، بل قالوا الأمر أنف أى أن علم الله تعالى بالأمر هو فى وقت وقوعه ، وقد نسب ذلك القول إلى معبد الجهنى الذى أعلن قول الذين تسموا بالقدرية ، فقد رأى بعض الناس يعتذر عن المعصية بأن

ذلك قدر الله تعالى ، فقال : « لا قدر ، والأمر أنف » أى الأمور يستأنف العلم بها ، وكأنه لا علم لله فى الأزل ، ولا إرادة لله تعالى فى الأزل .

نظر زيد فى هذه الآراء فوجد فيها انحرافاً ، إذ الأول يؤدى إلى إسقاط التكليف ، لأنه لا تكليف إلا مع الاختيار ، ولا اختيار مع نفى الإرادة البشرية ، بل إن الإنسان على مقتضى هذا الرأى تكون معاصيه منسوبة إلى الله تعالى ، والله تعالى منزه عن ذلك .

والقول الثانى فيه انحراف أشد إذ ينفى علم الله الأزلى ، وإرادته الأزلية ؛ وينفى نصوص القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى : « إن الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت » ، ومثل الآيات الكثيرة التى وصف الله نفسه بالعلم المطلق الأزلى ، كقوله تعالى : « والله بكل شىء عليم » وقوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار » .

١٧٧ — وكان لا بد من رأى وسط يقرر علم الله تعالى الأزلى ، وإرادته الأزلية ، ويؤمن بالقضاء والقدر ، ولا يسقط التكليف ، وكان ذلك الرأى هو الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان فاعلا مختاراً ، مسئولا عما يفعل ، وبمقتضى إرادته وحريته يكون مستحقاً للثواب والعقاب . وقد كان ذلك القول رائجاً مشهوراً فى آل البيت ، وفى التابعين ؛ فلم يكن اختيار زيد له بدعاً فى آل البيت رضى الله عنهم ، حتى لقد نسب صاحب المنية والأمل ذلك الرأى إلى على زين العابدين رضى الله عنه .

وقد نسب ذلك الرأى إلى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ، وقد روى عنه أنه أرسل كتاباً إلى جبرية أهل الشام جاء فيه :

« أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون عن المعاصى ، وبكم ظهر العاصون ، يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين وخزان مساجد

الفاسقين . « هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ، وينسبه إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته والزور على الله شهادته ، أعلى هذا تواليتم ، أم عليه تمالأتم ، حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالا إلا أخذه ، ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه ، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله وتوبوا تاب الله على من تاب ، وقبل من أناب »[1] .

وبهذا يتبين أن ذلك النظر كان رائجاً فى آخر عصر الصحابة والعصر الأموى ، وينسب إلى كل آل البيت كما أشرنا فلا غرابة إذا اختاره زيد .

١٧٨ — وحقيقة هذا الرأى الذى اعتنقه زيد أنه يجمع بين الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبار الإنسان حراً مختاراً فى طاعاته وفى معاصيه وأن معاصيه ليست قهراً عن الله تعالى ، ولا غلبة عليه ، وإن كان لا يحبها ولا يرضاها ، لأن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ، وقد وضح ذلك النظر الحسن البصرى الذى أدركه الإمام زيد ، فقد قال رضى الله عنه : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره ، فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على الله فقد كفر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا فعلوا أو لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم ، ولو أجبرهم على المعاصى لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً عن القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم ، فإن عملوا بالطاعات كانت المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية كانت الحجة عليهم » .

وفى ثنايا هذه الرسالة التى نقلها المرتضى فى المنية والأمل على أنها صورة

(١) المنية والأمل للمرتضى .

الرأى أئمة آل البيت ومنهم الإمام زيد ، وهى رأى المعتزلة — ما يدل على الجمع بين القضاء والقدر ، وإرادة الله الخالدة النافذة ، ويستنبط منها أمور ثلاثة توضح المذهب تمام التوضيح :

أولها — أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يمنع حرية العبد ، ولا عموم سلطان الله تعالى وشمول قدرته .

ثانيها — أن الله تعالى قد أودع الإنسان قدرة على الأفعال باختيارهم ، فهم يفعلون بقوة مودعة أودعهم الله إياها ،ولذلك يقول الحسن إنه القادر على ما أقدرهم عليه ، وإنه المليك لما ملكهم ، فإرادة الإنسان من خلق الله .

ثالثها — أن مشيئة العبد ليست مخالفة لمشيئة الله تعالى ، فالله سبحانه وتعالى لا يعصى قهراً عنه ، وهنا نجد ثمة فرقا بين الإرادة والمشيئة ، والرضا والمحبة ، فالمشيئة والإرادة قد تكون للمعاصى ، ولكن الرضا والمحبة لا يمكن أن تكون للمعاصى، فالله سبحانه وتعالى يريد المعاصى التى وقعت من العبد ولا يحبها ،وإرادته سبحانه وتعالى خفية لا يعلمها أحد ، حتى تقع ، ولكن للعبد الإرادة الحرة المختارة التى يكون بها التكليف .

١٧٩ — وإن هذا الكلام يعد مذهب آل البيت فى نظر صاحب المنية الأمل ، ونعتقد أن نسبته على الأقل إلى الإمام زيد صحيحة ، وهو يدل على أن الإرادة والأمر غير متلازمين،فالله سبحانه وتعالى يأمر بالطاعة ،وقد تقع المعصية بمشيئة منه ، كما صرح بذلك الحسن البصرى ، ولكن الأمر يتلازم مع المحبة والرضا ، فلا يمكن أن يرضى الله تعالى عن فعل لم يأمر به ، ولا يحب الله فعلا نهى عنه .

ولكن رأى المعتزلة من بعد أن الإرادة والأمر متلازمان ، فالله سبحانه وتعالى لا يأمر بأمر إلا إذا كان يريد وقوعه ، ولا ينهى عن شىء إلا إذا كان لا يريده ، وإذا وقع فبغير إرادته .

وإنى لا أجد فيما بين يدى من المصادر ما يدل على أنه كان يرى أن الأمر

والإرادة مثلا زمان ، لأنه يؤدى إلى أن يعصى الله غلبة ، وما كان الله تعالى ليُغلب ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٣ — نفى البداء

١٨٠ — قلنا إن الكيسانية كانوا يقررون أن البداء أصل عندهم ، وأنهم يقولون إن الله يبدو له ، أى أن علم الله تعالى يتغير وإرادته تتغير ، وإن القدرية قرروا أنه لا قدر والأمر أنف ، أى أنه يدبر الأمر عند نزوله ، أو عند إرادة نزوله . وقد سرى القول بالبداء إلى غيرهم فذكروا أن من أوصاف الله سبحانه وتعالى البداء ، أى إيقاع حوادث جديدة ، وقد أخذوا ذلك كما يقولون من ظواهر النصوص ، ومن المقررات الشرعية التى تجرى على ألسنة الناس من غير أن يوجد نكير لها ، فيقولون إن الله تعالى قال فى كتابه العزيز : « يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » وقال تعالى : « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » وقد تواردت الأخبار عن الرسول فى الدعاء ، والله يقول : « ادعونى استجب لكم » وإجابة الدعاء من هذا القبيل ، وقالوا إن البداء فى الكونيات يقابل النسخ فى الأحكام ، فكما أن النسخ جائز فى الأحكام التكليفية والآيات ، كما قال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير »[1] فكذلك النسخ فى الكونيات وهو دليل على قدرة الله تعالى .

وقد خالف الإمام زيد هذه الأقوال كلها ، وقرر أن علم الله تعالى أزلى قديم ، وأن كل شىء بتقديره سبحانه ، وهو عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال وكل شىء عنده بمقدار ، وإنه من النقص فى علم الله تعالى أن يغير إرادته لتغير علمه ، فكيف يتغير علمه وقد قدر كل شىء تقديراً ، وكما أن علم الله تعالى أزلىّ قديم بقدم ذاته العلية كذلك إرادته سبحانه وتعالى أزلية قديمة بقدم ذاته ، فما يقع من شىء

---

(١) راجع فى هذا القول المفيد طبعة تبريز ص ٩٤ ، ٩٥

إلا قد كتبه ، والله قد كتب فى لوحه المحفوظ كل ما سيقع من العباد ، وما ينزله بالعباد ، وعلم الله تعالى الأزلى ، وإرادته القديمة الخالدة لا ينافيان أن يفعل العبد ما يفعل مختاراً ، لأنه بعلم الله ، وإرادته ، وإن لم يكن برضاه ومحبته .

والدعاء وغيره لا يغير المقدور ، ولكنه يظهره ويكشفه ، والله سبحانه قدر فى علمه الأزلى الدعاء وإجابته ، وقوله تعالى : « يمحو مايشاء ويثبت » لا يقتضى بداء ، بل يسجل إرادته الدائمة وعلمه الثابت الأزلى ، فلا إرادة فوق إرادته ، وقد أحاط علمه بكل شىء ، كما قال تعالى : « قد أحاط بكل شىء علمه » وقال تعالى : « والله بكل شىء عليم » وقوله تعالى : « بل بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » يدل على بُدُوّ بعض مكنون علمه لهم ، وقد كانوا لا يحتسبونه ، ولا يقدرونه ، ولكنه فى علم الله ثابت لا يتخلف .

ومن الإمامية من يتفق رأيهم مع هذا الرأى وهو رأى الجمهور ، وهو رأى الإمام زيد رضى الله تبارك وتعالى عنه .

٤ — لا رجعة

١٨١ — ابتدعت الكيسانية فكرة المهدى وفكرة الرجعة ، وأكثر الإمامية على أن الرجعة ستكون لمن محض للإيمان ، ومن محض للعصيان ، وينسبون ذلك إلى الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق أنه قال فى الرجعة إنما يرجع إلى الدنيا عند قيام القائم (أى المهدى) من محض للإيمان محضاً ، أو محض للكفر محضاً ، فأما ما سوى هذين فلا رجوع لهم إلى يوم المآب ، وفسروا الرجعة على هذا بأنه عند عودة المهدى المنتظر يعيد الله أقواماً ممن اهتدو وظلوا ليريهم آياته وينصرهم على يد المهدى الذى يزيل الباطل ويرفع الحق ، ويعيد الله تعالى أولياء الشيطان فيزدادون عتوا فينتقم الله منهم على يد المهدى لأوليائه المؤمنين ، ويجعل لهم النصرة عليهم ، فلا يبقى منهم أحد إلا وهو فى غم بسبب العذاب

الذى نزل به وتصفو الأرض من الطغاة ، وليكون الدين لله تعالى ، ولا غرابة فى أن يعودوا عاتين ظالمين بعد موتهم ، فقد قال الله تعالى فيهم بعد الموت : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا إلى ما نهوا عنه »[1] وبعض الإمامية قال إن الرجعة ليست رجعة الأجسام التى قبض الله أرواحها ، إنما الرجعة رجعة الدولة ، وذلك لأن المهدى المنتظر يعيد دولة الحق ، ويبيد أهل الباطل .

والإمام زيد قد نفى فكرة المهدى المنتظر ، فنفى معها فكرة الرجعة ، لأن الرجعة كما يصورها الإمامية ومن قبلهم الكيسانية تقتضى وجود المهدى ، وبما أنه لا مهدى فى نظر الإمام زيد ، لأن الإمام يجب أن يكون غير مستور ، وأن يدعو لنفسه ، فلا يوجد إمام مكتوم ولا مغيب ، بل يوجد إمام يحكم ويدعو لنفسه ، بل يرفع السيف لنصرة نفسه على من يخالفه ، وإمامة المفضول تكون إمامة إن ارتضاها الناس ورأوا فيها المصلحة ، كما رأينا من قبل .

٥ — لا معجزة للأئمة

١٨٢ — قرر الإمامية أن الأئمة معصومون عن الخطأ والزلل ، وأن لهم منزلة تقارب منزلة النبى ، والمرتبة التى يعلو بها النبيون عليهم أنه لا وحى ينزل عليهم ، وقالوا إن علمهم لدنى أى هو بفيض من الله العلى الحكيم ، العليم الخبير ، وأن كلامهم حجة يؤخذ به ، سواء أكان فى تفسير القرآن والأحاديث الصحيحة عن النبى ، أم كان فيما يقررون من أحكام ، وأحكامهم فى ذاتها سنة .

ولذلك كان لا بد أن تكون لديهم حجة تثبت إمامتهم والوصاية لهم ، وأن الله تعالى قد أفاض عليهم بالإشراق العلمى ، الذى يجعلهم لا يخطئون فى قول ، ولا يزلون فى عمل ، وذلك إذا لم يكن نص ، هو المعجزة ، فهم يقولون : « العلم

---

(١) راجع الكتاب المذكور ص ٤٥ ، وتصحيح الاعتقاد ص ١٨٨ طبع تبريز .

بالإمام قد يكون بالنص تارة ، وبالمعجزة أخرى ، فمتى نقل الناقلون النص عليه من وجه يقطع العذر ، فقد حصل الغرض ، ولكن إن لم ينقلوه ، وأعرضوا عنه وعدلوا إلى غيره فإنه يجب أن يظهر الله على يديه علماً معجزاً يبينه عن غيره ، ويميزه عمن عداه ، ليمكن العلم به والتمييز بينه وبين غيره » .

وإنه لامانع عندهم من أن تجرى المعجزة على يد من ليس نبياً مادام محتاجاً لإثبات ما يحتاج النبي لإثباته بالمعجزة ، لأن « المعجزة هو الدال على صدق من ظهر فى يده على ما يدعيه ، ويكون ذلك كالبينة له ، لأنه يقع موقع التصديق ، ويجرى مجرى قوله له : « صدقت فيما تدعيه علىّ » . وإذا كان هذا حكم المعجز لم يمتنع أن يظهره الله على يدعى الإمام ، ليدل به على عصمته ، ووجوب طاعته ،والانقياد له ، كما لا يمتنع أن يظهره على يدى من يدعى النبوة »[1] .

هذه آراء الإمامية التى ابتدأ الكلام بها المختار الثقفى ، ثم نظم القول فيها الإمامية الإثنا عشرية من بعده ، ولكن الإمام زيداً لا يرتضى شيئاً من هذا ، ذلك لأنه يرى أن الإمام من بنى فاطمة رجل ككل الناس ليس بمعصوم عن الخطأ ، وليس علمه فيضاً ولو إشراقاً ، بل علمه بالدرس والبحث ، ويخطىء ويصيب كغيره من الناس ، وما دام كذلك فإنه لا يحتاج إلى خارق للعادات ، لأنه لا يوجد فيه ما يحتاج لإثباته بمعجزة ، بل إنه يتقدم بالدعوة لنفسه ، بالحجة والبرهان ، ويحمل بالسيف المناوئين له ، الآخذين بالبدعة التاركين للسنة .

وفوق ذلك فإن المعجزة أى الأمر الخارق للعادة الذى يتحدى به لا يكون إلا للنبيين ، لأنهم وحدهم الذين يتكلمون عن الله سبحانه وتعالى فيحتاجون إلى بينة عن الله تصدقهم ، وتلك هى المعجزة ، وليس الأئمة فى نظر الإمام زيد رضى الله عنه وعن آبائه الكرام قد بلغ مبلغ التحدث عن الله سبحانه .

ويجب أن نفرق هنا بين المعجزة التى تقترن بالتحدى والخارق للعادة

---

(١) تلخيص الشافى للطوسى ص ٣١٠ طبع حجر بفارس .

الذى لا يقترن بالتحدى ، فإن ذلك يجوز أن يجرى على أيدى الناس ، ولا يختص به الأئمة من دون الناس ، فإن جمهور العلماء قد قرروا جوازه ، وسموا ذلك كرامة ، بل منهم من جوز أن يقع ذلك على يد غير المسلم ، وسموا ذلك استدراجاً .

٦ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

١٨٣ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب اعتقادى فى نظر المعتزلة ، وقد وردت بذاك الآيات الكثيرة ، مثل قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » وقد قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » .

وإن الأمر بالمعروف يوجب أن ينادى المؤمن بالحق ويجهر به لا يخشى فيه لومة لائم ، إلا إذا عجز عجزاً مطلقاً عن ذلك وكان فى هذا كحال المضطر أو المكره ، فإنه يرخص له فى السكوت لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ، ولكن مع ذلك ـ الأفضل أن يجهر ، لقوله ﷺ : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » وقال عليه السلام : « خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

وقد كان على هذا النظر الإمام أبو الشهداء الحسين بن على رضى الله عنهما ، فإنه قد خرج رضى الله عنه على يزيد بن معاوية ، لأنه رأى ظلماً يعلو ، وحقاً يدفع ، ولكن خذله أهل العراق ، كما تباطئوا عن نصرة أبيه من قبل .

ولقد جاء من بعد ذلك ابنه على زين العابدين ، وقد رأى ما جرى لأبيه ، وما كان ممن أظهروا له النصرة ، فسكن رضى الله عنه ، لأنه رأى من الحكمة

ألا يخرج إلا ومعه العدد والقوة ، ولأن تلك الحوادث جعلته يشك فى وجود النصراء الأقوياء فى اعتقادهم ، فانصرف إلى العلم غير راض ولا مطمئن للباطل ، وكذلك فعل محمد بن الحنفية بعد مقتل أبيه الإمام على كرم الله وجهه .

ومن هنا تولد عند الشيعة مبدأ التقية ، وهى السكوت عن مقاومة الباطل من غير رضا به ، وقد رخص فى التقية بقوله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاة ، ويحذركم الله نفسه ، وإلى الله المصير » فالنص على الترخيص فى موالاة الكافرين اتقاء شرهم ، وتقية لأذاهم إن لم تكن قوة تدفعهم وتغلبهم ـ هو مبدأ التقية الذى اشتهر عند الإمامية ، ونقلوا عن أئمة آل البيت كعلى زين العابدين ، وابنه محمد الباقر ، وحفيده أبى عبد الله جعفر الصادق ، رضى الله عنهم أجمعين — أنهم أخذوا بها .

وقد قرر الإمامية على هذا الأساس أن التقية جائزة فى الدين عند الخوف على النفس ، وقد تجوز فى حال الخوف على المال ، ولضرب من الاستصلاح ، وقد تكون واجبة ، ولا تجوز فى حال قتال الشيعة أو قتلهم ، كما لا يجوز إذا كان السكوت يؤدى إلى استفساد أمر الدين .

وفى جوازها أو وجوبها يروون عن الإمام جعفر الصادق أنه قال : « التقية دينى ودين آبائى » وأنه قال : « من لا تقية له لا دين له »[1] .

١٨٤ — هذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد آمن به زيد رضى الله عنه ، واعتبره أصلا من أصول الإسلام ، وروى أنه رخص فى التقية ، فبأيهما كان يأخذ ؟ يظهر لى أنه فى أولى حياته وفى وقت انصرافه للدراسة كان يأخذ بمبدأ التقية ، ولذا كان ينادى هشام بن عبد الملك بقوله : « يا أمير المؤمنين » وما كان ذلك ليسوغ فى نفسه إلا إذا كان يقوله تقية ، حتى إذا حسب أنه اجتمعت له قوة ونصراء ، أخذ يتركها

(١) حاشية تصحيح الاعتقاد ص ٢٢١ .

ثم لما تحداه هشام وحاول إذلاله لم يجد مناصاً من الخروج آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، داعياً إلى الحق الذى لا ريب فيه ، ومهما يكن من أمر حياته فمن المؤكد أنه بعد أن درس الفرق المختلفة ، والتقى بأهل العراق غلب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وصار يؤثر أن ينادى بالحق عن أن يسكت على الظلم ، وذهب شهيداً فى سبيل الحق ، وصدق عليه قول النبى ﷺ : « خير الشهداء رجل قال كلمة حق أمام سلطان جائر فقتله » .

٧ — الصفات ليست غير الذات

١٨٥ — فى ذلك العصر ظهر الكلام فى الصفات ، ففريق من العلماء أثبت أن الله تعالى متصف بكل ما اشتمل عليه القرآن من صفات ، فهو قادر عالم سميع بصير متكلم مريد ، والصفات غير الذات ، فعلم الله تعالى غير ذاته ، ولكن صفات الله تعالى إذا اشتركت فى الاسم مع صفات المخلوقين ، فإن صفات الله تعالى تليق بذاته ، ولا تشابه صفات المحدثين فى شىء ، وهناك طائفة من الحشوية شبهت الله بالمخلوقين ، وقد ظهر هؤلاء فى عصر زيد كما نوهنا من قبل ، وكان فى هذا العصر النصارى يقولون بالأقانيم الثلاث الآب والابن وروح القدس ، ويزعمون أن هذه صفات الله تعالى كما كان يروج النسطوريون الذين كانوا يعيشون مع المسلمين .

وقد رأى واصل بن عطاء أن الصفات غير الذات ، وواصل كان صديقاً لزيد ويتلاقى معه فى جملة من الآراء ، إلا ما كان يمس قتال على ومخالفيه ، فقد اشتهر عن واصل أنه كان يقول : أحد الفريقين على الحق بتيقين ، والآخر مبطل بيقين ، ولكن لا يعلم واحد منهما ، فما كان زيد يوافقه على هذا ، وما وافقه أحد من جمهور المسلمين على ذلك ، فأرفق الناس حكما على معاوية ما قالوا : إنه كان فى مرتبة تتلاقى مع على ، بل قالوا إنه كان على الباطل ، ولكن كان متأولا .

وإذا كان زيد يتفق فى جملة من الآراء مع واصل بن عطاء ، وهذا رأى واصل فى الصفات ، فإنه يصح لنا أن نقول : إن رأى زيد فى الصفات كان هو رأى واصل ، وتفصيل ذلك الرأى أن الله تعالى يتصف بأنه حى قادر سميع بصير ، ولكن بذاته ، ومن غير قدرة زائد على الذات ، ولا سمع زائد على الذات ، وذلك ليتفادوا قول الحشوية ، وليتفادوا قول النصارى الذين ادعوا أن الأقانيم الثلاثة صفات للذات العلية ، وقد كفرهم الله تعالى لأنهم قالوا إن الله ثالث ثلاثة .

وقد صرح الشيخ المفيد بأن الزيدية على إثبات وصف الله تعالى بالصفات التى جاءت فى القرآن والسنة على أنها ليست معانى غير الذات ، وقد صرح بذلك فى كتابه أوائل المقالات[1] .

وهناك أمر يتعلق بصفة الكلام قد أثير فى ذلك العصر وخصوصاً عند ما تكلم العلماء فى مسألة خلق القرآن التى أثارها الجعد بن درهم ، وقتله خالد بن عبدالله القسرى فقد أثير بسبب ذلك الكلام أن لله تعالى صفة قديمة تسمى صفة الكلام ، فإن القرآن لم يذكر هذه الصفة مقرونة بالذات العلية ، كسميع وبصير ، ولكن ذكر الفعل منسوباً إلى الله تعالى ، فقال سبحانه : « وكلم الله موسى تكليما » ، وقال سبحانه : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » .

ولذلك قال بعض العلماء : إن كلام الله محدث ، لأنه سبحانه لم يتصف به ، بل صدر عنه حدوثه ، وقد نسب ذلك القول الشيخ المفيد النعمانى للشيعة الإمامية وأكثر الزيدية ، فهل كان على هذا الرأى الإمام زيد ؟ لا نجد نصاً يصرح بأنه كان يرى ذلك القول ، ولذلك نمسك عن هذا ، ولا نحسب أنه قاله ، وإن كان القول ينسب إلى الإمامية وأكثر الزيدية .

---

(١) أوائل المقالات ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ طبع تبريز .

٨ — التكليف بالعقل

١٨٦ — هذا موضوع له صلة بالفقه ، وهو من الموضوعات التى أثارها المتكلمون وأثارها علماء أصول الفقه منهم ، فقد نظروا فى سلطان العقل أو فى مقدرته فى إدراك الحسن والقبيح ، والتكليف بناء على إدراكه ، وقد اختلف فى ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها — أنه لا تكليف إلا بالشرع ، وأن العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً إلا ببيان الشارع له ، فلا حسن فى الأشياء يعد ذاتياً يدركه العقل من تلقاء نفسه ، فيجب عليه أن يفعله ، ولا قبح فى الأشياء يعد ذاتياً . فيجب بحكم العقل ألا يفعله ، وعلى هذا الرأى كثيرون من علماء السنة .

القول الثانى — قول الإمامية على حد كلام الشيخ المفيد محمد بن النعمان ، وهو قريب من القول السابق ، وهو يجعل للعقل حكما بالتكليف ولكنه يحتاج إلى السمع . فلا بد من رسول ، ويقول فى ذلك : « اتفقت الإمامية على أن العقل فى علمه ونتائجه يحتاج إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفيه الاستدلال ، وأنه لا بد فى أول التكليف وابتدائه فى العالم من رسول »[١] .

وهذا الرأى مضمونه أن العقل له عمل فى التكليف، ولكن بعد مجىء السمع ، فلا تكليف إلا بالسمع ابتداء ، ولا عقاب ولا ثواب إلا بالسمع ، لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وإذا كان بعض الإمامية قد اعتبر العقل مصدراً من مصادر الحكم التكليفى ، فإن ذلك يكون بعد الرسالة المنبهة المعرفة الهادية للعقل لكيلا يضل وهذا رأى زيد .

القول الثالث — أن العقول المجردة تدرك الحسن والقبح للأشياء ، وبها يكون الإدراك ، ويكون معه التكليف .

---

(١) أوائل المقالات ص ٤٤ .

١٨٧ — وإن هنا أمرا له صلة بهذا الموضوع ، وهو وجوب الصالح لله تعالى ، فلا يفعل سبحانه وتعالى إلا ما هو صالح لعباده ، وإن ذلك مذهب الإمامية ، وقد قال الشيخ المفيد بن النعمان : « إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم فى دينهم ودنياهم ، وأنه لا يدخرهم صلاحاً ولا نفعاً ، وأن من أغناه فقد فعل به الأصلح فى التدبير ، وكذلك من أفقره ، ومن أصحه ، ومن أمرضه فالقول فيه كذلك ، ويقول فى ذلك أيضاً : « وإن عدل الله تعالى جل اسمه وجوده وكرمه يوجب ما وصفت ، ويقضى به ، ولا يجوز منه خلافه ، لاستحالة تعلق وصف العبث به ، أو البخل... وهذا رأى جمهور الإمامية ، والبغداديين من كافة المعتزلة ، وكثير من المرجئة والزيدية . والبصريون من المعتزلة على خلافه »[1] .

وإن الذين خالفوا هذا الرأى وهو وجوب اعتقاد أن الصلاح فيما اختار الله ولا يختار إلا صالحاً ـ قسمان:

قسم قال إن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، فالخير ما يفعله بعباده ، والصالح ما ينزله بهم ، وليس ذلك بواجب له ، ولا واجب عليه ، بل إنه كما يتصور أن يفعل ما فعل ، يتصور أن يفعل نقيضه ، وهذا الرأى والرأى الأول يتفقان فى أن الصلاح علم من قبل الله وحده ، ولا يتعرض لكون الأشياء لها حسن ذاتى ، أو ليس لها حسن ذاتى .

والفريق الثانى — يرى أن الأشياء لها حسن ذاتى وقبح ذاتى ، وأن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بالأشياء التى يكون لها قبح ذاتى ، ومستحيل أن ينهى عن أشياء لها حسن ذاتى .

وإننا لا نعرف الصالح من أمر الله ونهيه فقط ، بل نعرف من أنفسنا أو على الأقل نعرف بعضه .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٦٢ ، ٦٣ .

وإن الرأى الأول وهو أسلم الآراء ، وقد قال صاحب كتاب أوائل المقالات إنه رأى الزيدية ، وإنه أقرب إلى أن يكون تفكير الإمام زيد رضى الله عنه ، ولذلك أجمعت عليه الزيدية ، ولم يكن من مسائل الخلاف بينهم .

١٨٨ — وإنه لا بد أن نتكلم هنا فى الموضوع ، وقد نوهنا بعبارات تتعلق به ، وهو الحسن الذاتى للأشياء والقبح الذاتى .

وقد اختلف العلماء فى ذلك على ثلاثة أقوال :

أولها — قول معتزلة البصرة ، إن الحسن والقبح صفتان ذاتيان لبعض الأشياء ، وأن هناك أشياء تتردد بين النفع والضرر ، والخير والأشياء ، فالأمور الحسنة لذاتها لا يمكن إلا أن يأمر الله بها ، والأمور القبيحة لذاتها لا يمكن إلا أن ينهى الله سبحانه وتعالى ، وأما الأمور المترددة بين الحسن والقبح ، فإذا أمر الله سبحانه وتعالى بها فهى حسنة وإذا نهى الله سبحانه وتعالى عنها فهى قبيحة .

وقد بنوا رأيهم على أن هناك أعمالا وأقوالا لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ويذم من لم يفعلها ، ويمدح فاعلها ، وعكس ذلك أمور أخرى ، فالصدق والعدل من الأمور الحسنة التى لا يشك فى حسنها ، والظلم والكذب والغدر والخيانة من الأمور التى لا يشك عاقل فى قبحها ، وإن العلم بحسن هذه الأشياء وقبحها علم ضرورى يدركه العقل من غير دليل وبرهان ، ولذلك تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين وغير متدين .

والأمور التى تتردد بين الحسن والقبح يكون حسنها وقبحها تبعاً لأمر الشارع ونهيه تكون حسنة إن أمر بها الشرع ، وقبيحة إن نهى عنها .

١ — وقد رتبوا على ذلك أن أهل الفترة ، ومن يكونون فى المجاهل مكلفون بعقولهم أن يفعلوا ما هو حسن لذاته وأن يمتنعوا عما هو قبيح لذاته فلا يحل لهم أن يظلموا ، ولا يسوغ لهم أن يكذبوا ، ويجب عليهم أن يصدقوا وأن يعدلوا .

٢ — ورتبوا على ذلك أيضاً أنه إذا لم يكن نص يكونون مكلفين ما يقضى به العقل فى الحكم على الأشياء من حسن ذاتى أو قبح ذاتى .

٣ — كما رتبوا على هذا أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بما هو قبيح لذاته ، ولا أن ينهى عما هو حسن لذاته ، وهو خالق كل شىء بإرادته ، ومنظم أحكامه بحكمته .

والقول الثانى — قول طائفة من علماء الكلام ، وقد نقل ذلك القول عن أبى حنيفة التى التقى بالإمام زيد ، وخلاصته أن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ، وأن الله تعالى لا يأمر بما هو قبيح فى ذاته ، ولا ينهى عن أمر هو حسن فى ذاته ، وهم كأصحاب القول الأول يقسمون الأشياء إلى أشياء حسنة لذاتها ، وقبيحة لذاتها ، ومترددة بين الحسن والقبح أو الخير والشر ، فهم بهذا القدر يتفقون مع أصحاب القول الأول ، ولكنهم يختلفون عنهم بعد ذلك ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر فى التكليف والثواب والعقاب إلى السمع ، فالله سبحانه وتعالى هو الذى يكلف ، وهو الذى يجازى من يكلفه بالخير أو العذاب ، وكل مجزى بعمله ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

وإن ذلك هو الأقرب لرأى الإمام زيد ، لأنه المنقول عن الزيدية ، ولأنه رأى أبى حنيفة الذى تتلمذ للإمام زيد عند ما جاء بالكوفة ، ولأنه هو المعقول المعتدل فى ذاته ، ولقد قال بعض العلماء فى ذلك الرأى : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقاً للثواب أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم ، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب .

والقول الثالث هو رأى علماء الحديث والأثر ، وقد كانوا كثيرين فى عصر الإمام زيد رضى الله عنه ، وهؤلاء يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ، ولا قبح

ذاتى ، وإن الأمور كلها إضافية ، وإرادة الله تعالى فى الشرع وفى كل شيء مطلقة لا يقيدها شيء ، فهو خالق الأشياء ، وهو خالق الحسن والقبح ، وأوامره هى التى تحسن ، وهى التى تقبح ، ولا تكليف بالعقل ، ولا يجب الأمر بالحسن ولا النهى عن القبيح ، والله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . والتكليف بأوامر الله تعالى ونواهيه ولا ثواب ولا عقاب إلا بطاعة الشارع أو مخالفة نواهيه ، ولا عبرة بأوامر العقل أو نواهيه ، إنما العبرة بأوامر الشارع الحكيم ونواهيه وسنبين هذا الموضوع ببيان أوفى عند الكلام فى فقهه إن شاء الله تعالى .

الخلاصــــة :

١٨٩ — هذه جملة آراء زيد فى المسائل التى أثيرت حول العقيدة فى عصره ، وكان لا بد أن نخوض فيها ، لأن الشهرستانى فى الملل والنحل والمرتضى يقرر أنه قد اختار أكثر منهاج المعتزلة طريقاً لدراسة هذه المسائل المتعلقة بالاعتقاد ، وقد أخذناها بالاستنباط ، لأنا لم نجد كلاماً للإمام زيد صريح فى هذه المسائل ، ولقد كان طريقنا فى استنباط رأيه فى هذه المسائل يقوم على أمور ثلاثة :

أولها — أن يكون ذلك رأياً لواصل بن عطاء الذى صاحبه وقرر علماء النحل أنه اختار منهاجه وطريقه ، أو كان كلاهما على منهاج واحد وآراء واحدة ، فاعتبرنا كل كلام لواصل فى هذه المسائل هى آراء للإمام زيد إلا ما يكون قد ثبت أنه لم يقله أو لم يكن من المعقول أن يكون قد قاله ، كقول واصل إن علياً فى قتاله معاوية لم يكن الحق لعلى بيقين ، فليس ذلك نظر أهل البيت بالاتفاق ، وقد قال الشهرستانى إنه أخذ بآراء واصل فيما عدا هذه ، فحق علينا أن نقرر هذه الحقيقة .

ثانيها — أن ما ينسب إلى الزيدية من أقوال ، ونراه فى ذاته معقولا وقريباً من منطق الإمام زيد وتفكيره فإنا نقرر أنه رأى زيد رضى الله عنه ، لأن الزيدية إذا استثنينا الجارودية منهم يتلاقون فى أكثر آرائهم مع الإمام زيد ، فهم له فى الجملة متبعون .

ثالثها — أن ما يقوله بعض المتصلين به أو الذين ثبت اتصالهم به نعتبره إذا اتفق ما يقوله الزيدية أو ينسب مزكياً لنسبة تلك الأقوال إليه .

وإنه باستقرار المسائل السابقة التي ذكرناها رأيا الإمام زيد لا تخرج عن آراء الذين ثبت من تاريخ الفرق أنهم يتلاقون في تفكيرهم معه ، أو أقوال للزيدية زكيت بأقوال تلاميذ الإمام .

١٩٠ — وقبل أن نترك الكلام في آراء الإمام زيد في أصول الدين يجب أن نقرر حقيقتين :

إحداهما — أن الإمام زيداً رضي الله عنه قد أوتي عقلا علمياً فلسفياً ، فإن المسائل التي نسب إليه الخوض فيها لا يمكن أن يخوض فيها إلا من أوتي عقلا فلسفياً عميقاً متأملا ، وذلك كان شأن زيد ، فهو فوق كونه إماماً في السياسة هو فيلسوف عميق النظر .

الثانية — أن المسائل التي جرى فيها الخلاف هي حول العقيدة ، وليست من لبها ، فالعقيدة الإسلامية في أصلها ليست موضع خلاف والله أعلم .

فقهـــه

١٩١ — قد تواترت الأخبار عن زيد بأنه كان فقيها ، وقد بنى فقهه على الحديث ، وعلى الرأى ، ولم يقتصر فى حديثه على أحاديث أهل البيت ، بل أخذ عن غيرهم ، فتلقى أحاديث أهل البيت جميعاً ، وفقههم ، وتلقى أحاديث الصحابة غير على وفقههم ، وقد قال فى ذلك القاسم بن عبد العزيز من محدثى الشيعة الزيدية وفقهائهم .

« كان زيد بن على شامة أهل زمانه ، وجوهرة أقرانه ، وإمام أهل بيت النبوة فى وقته عليه السلام ، يعرف فى وقته بحليف القرآن ، له فى الزهد والكرم ومحاسن الأخلاق ما ليس لغيره من أهل زمانه ، فتح الله عليه بالعلم بعد أن أخذ منه على جماعة من فضلاء الأمة ، كأبيه الإمام زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام ، وجابر بن عبد الله الأنصارى الصحابى ، ومحمد بن أسامة بن زيد وغيرهم من أبناء الصحابة ، وفتح الله عليه بأعظم مما أخذ من الثقات ، حتى قال أخوه الباقر عليه السلام : والله لقد أوتى أخى زيد علماً لدُنيا ، فاسألوه ، فإنه يعلم ما لا نعلم »[1] .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أحدهما — أن زيداً رضى الله عنه تلقى علم آل البيت عن أبيه ، ولكن يجب أن يفرض أنه أتم تعلم علم آل البيت عن أخيه الباقر الذى كان التفاوت بينهما فى السن يسمح بأن يكون الباقر رضى الله عنه فى مثل الأب بالنسبة لزيد رضى الله عنه ، ولا نريد أن ندخل فى المفاضلة بين الأخوين ، فكلاهما فيه قبس من النور النبوى بذلك النسب الرفيع الشريف ، وبسبب العكوف على العلم دون سواه .

الأمر الثانى الذى يدل عليه هذا الكلام هو أن الإمام زيداً رضى الله عنه

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦١ جزء أول .

ما اقتصر على علم آل البيت لا يعدوه ، بل تجاوزه إلى التلقى عمن لقيهم من الصحابة ، ولا بد أن يكونوا عدداً قليلا ، ومثله فى ذلك أبو حنيفة ، فإن من لقيهم من الصحابة عدد محدود جداً ، ولقد ذكر اسم جابر بن عبدالله الأنصارى من الصحابة ، ولم يذكر غيره ، ولكنه تلقى عن أبناء الصحابة والتابعين الكثير من فقه الصحابة ورواياتهم ، وبذلك يكون قد جمع بين علم آل البيت وعلم المدينة كله ، كما ذكرنا من قبل .

وإنه قد تلقى من ذلك غذاء صالحاً تلقاه عقله القوى فمزج بين هذا وما درس من آراء مختلفة بعضها فلسفى حول العقيدة ، وخرج من ذلك بمزاج صالح سائغ تمثل فى حيويته الفكرية ، فكان مادة أقوى مما أخذه من الثقات كما قال ذلك الزيدى ، وقد سماه علماً لدنياً ، وإن كان هو ثمرة ما هضم من أفكار وعلوم مختلفة .

١٩٢ — وقد أثر عن زيد فقه عظيم تلقاه الزيدية فى كل الأقاليم الإسلامية ، وفرعوا عليه وخرجوا ، واختاروا من غير ما تلقوا ، واجتهدوا ومزجوا ذلك كله بالمأثور عن فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، وتكونت بذلك مجموعة فقهية ، لا نظير لها إلا فى المذاهب التى دونت وفتح فيها باب التخريج ، وباب الاجتهاد على أصول المذهب ، ولعله كان أوسع من سائر مذاهب الأمصار ، لأن المذاهب الأربعة لا يخرج المخرجون فيها عن مذهبهم إلى مرتبة الاختيار من غيره ، نعم أنهم يقارنون بين المذاهب أحياناً ، كما نرى فى المغنى الحنبلى ، وفى المبسوط الحنفى ، وفى بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذى ألفه ابن رشد من المالكية ، والمهذب للشيرازى من الشافعية ، ولكن هذه المقارنات إما أن ينتهى المؤلف إلى نصر المذهب الذى ينتمى إليه والدفاع عنه ، كما نرى فى مبسوط السرخسى ، والمغنى ، وإما أن يعرض الأدلة وأوجه النظر المختلفة من غير ترجيح ، ويندر أن يكون اختيار إلا فى القليل ، كما نرى فى اختيارات ابن تيمية إذ قد خرج من هذا النطاق ، وقد اختار من مذهب آل البيت مسائله فى الطلاق الثلاث ، والطلاق المعلق ،

وكما نرى فى اختيارات قليلة لكمال الدين بن الهمام من المذهب الحنفى ، كاختيار رأى مالك فى ملكية العين الموقوفة .

أما المذهب الزيدى فإن الاختيار فيه كان كثيراً ، وكان واسع الرحاب ، وقد كثر الاختيار حتى فى القرون الأخيرة ، وكان لذلك فضل فى نمائه وتلاقيه مع فقه الأئمة الآخرين .

١٩٣ — وإن هذا بمقدار ما أحدثه من نماء فى المذهب الزيدى وخصوبة فيه ، قد أوجد بعض العقبات فى استخراج فقه زيد من وسط تلك الحديقة الغناء من الفقه الإسلامى التى جمعته فى تناسق فكرى مستقيم ، وإذا كنا ندرس فقه زيد أولا وبالذات ، وندرس فقه الزيدية باعتباره امتداداً للأصل الذى غرسه الإمام العظيم ، فإننا يهمنا أن نتعرف آراء زيد أولا ، ومنهاجه أولا ، لنعرف أخالفه الذين جاءوا من بعده فيما اختاروا أم أن اختيارهم كان فى دائرة ما لم ينص عليه فى فقه الإمام ، ولنعرف أهم ساروا على منهاجه ، فكانوا فى اختيارهم مخرجين على المذهب الزيدى بحيث يختارون من المذاهب الأخرى ما يكون فى منطقه أو أصوله أقرب إلى المذهب الزيدى من غيره ، ولهذا لا بد أن نحرر آراء الإمام زيد ، ونستخلصها ، فإنه مهما يكن مقدار الاختيار فإنها لب المذهب وأساسه ، كما كانت آراء الإمام أبى حنيفة عماد المذهب الحنفى ولبه ، مع ما هو ثابت من اختلاف آراء تلاميذه عن آرائه ، ومن اختلاف المخرجين فى مذهبه جيلا بعد جيل ، ومع ذلك تعتبر آراء أبى حنيفة رضى الله عنه ومناهجه هى الأصل .

وإن زيداً رضى الله عنه وجد فى عصر لم يكن فيه التدوين الكامل للكتب قد وجد ، فإن أبا حنيفة الذى عاش بعد الإمام زيد رضى الله عنه بنحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه بقلمه ، بل دون آراءه تلاميذه من بعده كأبى يوسف فى كتابه الخراج ، وكتابه اختلاف ابن أبى ليلى ، وكتابه الرد على سير الأوزاعى ، وكالإمام محمد بن الحسن فى كتبه ، وخصوصاً الكتب المسماة ظاهر الرواية ،

وهى الأصل ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والسير الصغير ، والسير الكبير والزيادات .

وإذا لم يكن التدوين سائداً فى عهد الإمام زيد فكيف نقلت آراؤه ؟ ذلك ما نجيب عنه فيما يلى :

نقل الفقه الزيدى

١٩٤ — نقل الفقه الزيدى الذى أثر عن الإمام زيد نفسه بطريقين كالشأن فى كل فقه لإمام :

أحدهما — تلاميذه الذين تلقوا عليه ، وأخذوا عنه ولازموه أو التقوا به ، وكان له فضل فى علمهم وفضل توجيهم .

وثانيهما — كتاب منسوب إليه اسمه المجموع ، وفيه حديث ، وفيه فقه كثير ، وحديثه كله عن طريق آل البيت . ولنتكلم فى كل واحدة منهما ، موفقين بين نسبة المجموع إليه ، وكون العصر لم يسده التدوين .

١ — تلاميذ الإمام زيد

١٩٥ — كان الإمام زيد من أكثر آل البيت تلميذاً ، ولعل السبب فى ذلك أنه لم يلتزم المدينة فى إقامته ، فقد أقام بالمدينة ولا بد أن يكون له تلاميذ تلقوا عنه بها ، وانتقل إلى البصرة ، وذاكر من بها من الفقهاء ، وانتقل إلى الكوفة وذاكر من بها من الفقهاء ، كعبد الرحمن بن أبى ليلى ، وكأبى حنيفة النعمان بن ثابت ، وسفيان الثورى وغيرهم من فقهائها ، وإذا كان قد ذاكر هؤلاء ، وأخذوا عنه بطريق المذاكرة ، فلا بد أن يكون قد التقى بمن هم دون سنه وعلمه وتلقوا عنه تلقياً ، ولم يذاكروه مذاكرة . وإذا كان الأولون مع مذاكرتهم إياه لم ينقلوا

مذهبه ، وإن كانت آراؤهم قد تأثرت به ، فالآخرون قد كان لهم فضل نقل آرائه إلى الأخلاف لأنهم تلقوا عليه تلقى التلميذ التابع من الشيخ المتبوع .

١٩٦ — وقد ذكر شارح المجموع شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعانى المتوفى سنة ١٢٢١ طائفة كبيرة ممن تلقوا عن الإمام زيد أو ذاكروه مسائل العلم ، فقال :

« وتلامذة زيد أولاده السادة الأبرار : عيسى بن زيد ، ومحمد بن زيد ، وحسين ابن زيد ، ويحيى بن زيد ، فعيسى بن زيد الأوحد أخذ عنه سفيان الثورى ، وكان زاهد أهل زمانه ، وهو جد العراقيين (أى الزيدية من آل البيت المقيمين بالعراق) ومحمد بن زيد جد الذين ببلاد العجم ، وحسين بن زيد جد المشهورين من ذرية زيد بن على ، ويحيى بن زيد هو القائم بالإمامة بعده ، وأصحاب زيد الذين أخذوا العلم عنه جماعة كثيرة ، فالمشهور منهم منصور بن المعتمر[1] أحد دعاته ، وكان فقيهاً ورعاً محدثاً ، وقد احتج به البخارى ومسلم وأبو داوود والترمذى والنسائى وغيرهم ، ورووا عنه ، وهرون بن سعد العجلى كذلك ، وهو من شيوخ مسلم . ومعاوية بن إسحق بن زيد ، ونصر بن خزيمة ، ومعمر بن خثيم الهلالى ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى صاحب رسالته التى كان يدعو إليها ، وزيد بن الربيع ، وكان فاضلا ورعاً ، والفقيه النعمان بن ثابت المعروف بأبى حنيفة ، وله فضائل جمة[2] . وسلمة بن كهيل[3] وأبو حجبة ، وسليمان بن مهران الأعمش ، وهو رأس المحدثين وأهل الفقه ، وله اختيارات كثيرة وسفيان بن السمط ، وهو الذى روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه أن زيداً لم يخرج لجهاد هشام حتى رأى النبى ﷺ فى المنام يقول له : « يا زيد جاهد هشاماً ولو بنفسك » .

---

(١) محدث توفى سنة ١٣٢ ، وكان ثقة من طبقة الأعمش ، ولعله تلمذ له بالكوفة .

(٢) قلنا إن أبا حنيفة لم يكن من نقلة فقه الإمام زيد ، وإن نقل فضله .

(٣) هو أبو يحيى الكوفى كان ثقة ذكر فى التقريب على أنه ثقة من الطبقة الرابعة .

١٩٧ — هذه طائفة مما نقله شارح المجموع من الذين تلقوا عن زيد ، وقد نقل أسماء كثيرة ، هى أضعاف مضاعفة من حيث العدد لمن ذكرنا ، وقد ذكر أن بعض هؤلاء العلماء الذين تجاوز عددهم السبعين قد قتل بعضهم معه فى الجهاد ، وبعضهم بقى بعده ، وهؤلاء الذين بقوا بعده منهم من نقل فقهه إلى الأخلاف فى الأمصار التى انتشر فيها المذهب الإمامى .

ولقد أنكر بعض الناس لقاء أبى حنيفة بالإمام زيد زاعمين أن أبا حنيفة لم يكن بالكوفة عندما كان بها زيد ، وإن ذلك الكلام فيه نظر ، لأن الكوفة كانت بلد الإمام أبى حنيفة الذى أقام به ، وما كان يخرج منها إلا حاجاً أو طلباً للرواية أو الفقه أو منفياً عنها ، كما حدث من ابن هبيرة عندما أراده على الولاية فامتنع واتهم بموالاته لآل على بن أبى طالب ، رضوان الله تبارك وتعالى عليهم وعليه .

ولا يمكن أن ينفى لقاؤه بالإمام زيد إلا إذا ثبت قطعاً أنه لم يكن بالكوفة عندما كان زيد بها ، لأن الأصل أنه يكون مقيما بها ، وغير الأصل هو الذى يحتاج إلى دليل ، والأصل لا يحتاج إلى دليل ، وفوق ذلك فإن الإمام زيداً تردد على الكوفة عدة مرات ، ولا يمكن أن ينتفى اللقاء فى كل هذه المرات ، فاللقاء كان أمراً ضرورياً ، وقد صرحت باللقاء وتقدير زيد من أبى حنيفة كتب مناقب أبى حنيفة ، فالمناقب للمكى ، والمناقب لابن البزازى تصرحان بهذه المقابلة ، فلا محل لنفيها ، وإنه لا يزيد قدر الإمام زيد فى ذاته أن يكون قد ذاكر أبا حنيفة الفقه ، كما لا ينقص قدره إذا لم يلتق به ، ومن جهة أخرى لا يغض من مقام أبى حنيفة أن يلتقى بالإمام زيد ويذاكره ، بل يتلقى عنه ، وإن الإمام أبا حنيفة قد أخذ عن الإمام جعفر الصادق ، وعبد الله بن الحسن بن الحسن ، وما قال أحد إن ذلك قد غض من مقامه ، ثم إن أبا حنيفة رضى الله عنه قد عرف بمحبته لآل البيت ، وإن لم تبلغ درجة التشيع ، وقد بدت تلك المحبة فى العهد الأموى ، فتعرض لأذى ابن هبيرة ، وبدت فى العصر العباسى فتكشف ولاؤه لمحمد النفس

الزكية وأخيه إبراهيم ، وقد نزل به من البلاء بسبب ذلك ما نزل ، وإن اتخذ المظهر سبباً آخر ليخفى ذلك الباعث .

ومن تلاميذه الذين لازموه ونقلوا علمه أبو خالد عمرو بن خالد ، وإن لهذا التلميذ لشأناً أى شأن فى الفقه الزيدى ، ذلك لأنه راوى المجموع الذى يعد الأصل الذى يرجع إليه فى أحكام ذلك المذهب .

١٩٨ — وإن هذه الكثرة من التلاميذ قد نقلت فقه زيد فى الأقاليم الإسلامية ، ذلك أنه بعد مقتل الإمام زيد رضى الله عنه لم يكن من المعقول أن يبقى تلاميذه فى المكان الذى تركهم فيه ، لأنهم يكونون عرضه للأذى الشديد ينزل بهم ، فإن بنى أمية تتبعوا الذين ناصروه وأخذوهم بالعذاب إن تمكنوا منهم ، حتى إن الإمام أبا حنيفة نزل به الأذى والضرب ، وفر من بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يعد إلا بعد إلى العراق أن استولى العباسيون على الحكم الإسلامى ، ورحب بهم فى أول الأمر .

وقد كان فرار هؤلاء التلاميذ إلى بلاد الإسلام المختلفة سبباً فى نشر الآراء الزيدية فى العلوم الإسلامية عامة وفى الفقه خاصة ، فطائفة نشرته ببلاد خراسان ، وأخرى بالمدينة ، وثالثة باليمن ، وكثرت البلاد التى انتقل إليها ، حتى عد ذلك من تكريم الله تعالى للإمام زيد ، فقد جاء فى مقدمة شرح المجموع : « ومن كراماته ظهور مذهبه فى أقطار البلاد الإسلامية على تعاقب العصور » .

وقد كان ذلك بتفرق تلاميذه فى الأمصار عقب مقتله رضى الله عنه ، وهكذا كان أذاه سبباً فى نشر نوره ، وعموم عرفانه رضى الله عنه .

٢ ـ كتب الإمام زيد

١٩٩ — لم يكن عصر الإمام زيد عصر تدوين العلوم ، بل إن تدوين العلوم كان عقب ذلك ، فهو قد قبضه الله تعالى إليه فى الربع الأول من القرن الثانى الهجرى ، والتدوين قد ابتدأ بعد ذلك وكثر فى الربع الثالث من هذا القرن ، حتى إن الإمام أبا حنيفة لم يدون فقهه كما أشرنا من قبل ، وإذا كان قد حفظ عنه بعض المدونات فقد كان رسائل صغيرة فى أصول الدين والإرشاد ، كالفقه الأكبر ، ورسالة العالم والمتعلم ، ووصيته ليوسف بن خالد السمتى ، وهذه كلها رسائل لا تعد تدويناً ، وإن كانت قد اشتملت على تسجيل آرائه فى بعض الموضوعات العلمية .

ولكن مع ذلك يقرر الزيدية أن زيد بن على قد كتب كتباً ، وصنف فى العلوم ، وقد جاء فى مقدمة شرح المجموع ما نصه :

« إن الأحاديث والآثار فى ذلك العصر لم تنتشر كتابتها فى أيدى الناس . . . فإن المؤرخين الثقات وغيرهم من نقلة الأخبار صرحوا بأن أول من صنف وألف عبد الملك بن جريج ، وابن أبى عروبة ، ومالك بن أنس ، وقيل أولهم زيد بن على عليهما السلام ، وقيل أول من صنف وبوب الربيع بن صبيح بالبصرة ، ويُجمع بين الأقوال بأن أولية زيد بن على بالنسبة إلى أهل البيت ، وأولية من عداه ـ إذا صح ـ بالنسبة إلى العامة ، وزمن هؤلاء ووفياتهم بعد عصر الإمام زيد بن على »[1].

وبهذا القول يتبين أن الزيدية يصرون على اعتبار الإمام زيد أول من دون الفقه وصنف وبوب مع اعترافهم بأن العصر لم يكن عصر تدوين العلوم ، وقد قالوا إنه ألف كتاب تفسير الغريب ، وكتاب الحقوق ، وكتاب المجموع فى الحديث ، وكتاب المجموع فى الفقه ، وهذان الكتابان الأخيران هما عماد الفقه الزيدى ، ولذلك نفرد لهما بحثاً قائماً بذاته .

---

(١) شرح المجموع ج ١ ص ٣٦ .

المجمـــوع

٢٠٠ — أثر عن الإمام زيد باسم المجموع كتابان هما : مجموع الحديث ، ومجموع الفقه ، وقد جمعهما أبو خالد عمرو بن خالد الواسطى ، وما جمعه أبو خالد هذا هو المطبوع الآن ، وقد وجدت مخطوطة له فى روما ، وقبل أن نتكلم فى هذا الكتاب من حيث سنده ونسبته إلى الإمام زيد رضى الله عنه نتكلم فى راويه .

والراوى هو من ذكرنا أبو خالد عمرو بن خالد الواسطى الهاشمى بالولاء ، أى أنه ليس هاشمياً بالنسب ، ولكن كان بينه وبين الهاشميين عقد موالاة ، أو كان عتيقاً لبعض الهاشميين ، ولم تبين المصادر الزيدية نوع الولاء أهو ولاء موالاة ، أم هو ولاء عتاقة ، ويظهر بادى الرأى أنه ولاء موالاة.

وقد ولد بالكوفة ثم انتقل إلى واسط ، وبذلك نسب إليه فقيل الواسطى ، وقد لازم زيداً وهو فى المدينة ، وعندما ذهب إلى العراق لازمه فى حله وترحاله ، وقد روى عنه كتبه التى أثرت عنه ، فهو الذى روى تفسير الغريب ، وهو الذى روى كتاب الحقوق ، كما روى المجموعين الفقهى والحديثى .

وقد كانت وفاته بعد العشر الخامسة من المائة الثانية من هجرة النبى ﷺ .

وقد اختلف العلماء فى كون أبى خالد هذا ثقة تقبل روايته ، حتى يصح قبول ما يرويه عن الإمام زيد ، وهو المجموع الذى يعد المصدر الأول لآراء الإمام زيد رضى الله عنه ، وكان اختلافهم على رأيين :

أحدهما — توثيقه ، وقد وثقه الزيدية وقبلوا رواية المجموعين وغيرهما منه . وجرحه ولم يعد له الإمامية وغيرهم .

وبهذا يتبين أن الاختلاف ليس فى الشخص إنما هو اختلاف المنزع الطائفى ، فالزيدية والإمامية كلاهما يروى فقه آل البيت ، وكلاهما يروى الأحاديث

عن طريق آل البيت ، وقد تخالفت روايات الزيدية عن روايات الإمامية فى بعض الأخبار .

وقد اتخذ الإمامية من هذا الاختلاف سبيلا للطعن فى أبى خالد هذا ، ولكن الزيدية يوثقون الرواية عن زيد عن طريقه وغيره ولو خالف الإمامية ، وقد قالوا فى ذلك : « إن قيل إن الباقر وأخاه زيداً أخذا العلم عن أبيهما ، فكيف وقع الخلاف بينهما ، والجواب أن الرواة عن زيد بن على هم عدول الزيدية الذين لا طعن عليهم ، والرواة عن الباقر هم الإمامية ولم تثبت لنا عدالتهم » .

وطعن فيه بعض رواة السنة ، فقد قال فيه وكيع : « إنه كان فى جوارنا رجل يضع الحديث هو عمرو بن خالد » وقال فيه أحمد بن حنبل كما روى يحيى بن معين : « كذاب غير ثقة ولا مأمون » ، وقال فيه الطبرانى برواية يحيى بن معين أيضاً « كذاب ليس بشىء » ، وقال إسحق بن راهويه وأبو زرعة « كان يضع الحديث » وقال أبو حاتم « متروك الحديث لا يشتغل به » .

ويجب أن يلاحظ أن بعض المحدثين من علماء السنة قبلوا حديثه ورووا عنه ، فكان مقبول الرواية عندهم ، فقد جاء فى تهذيب الكمال فى أسماء الرجال لأبى الحجاج يوسف بن الزكى بن عبد الرحمن المزى الحافظ : « عمرو بن خالد الواسطى أبو خالد القرشى مولى بنى هاشم ، أصله كوفى انتقل إلى واسط ، روى عن حبة بن أبى حبة الكوفى ، وحبيب بن أبى ثابت ، وزيد بن على ، وسعيد بن زيد بن عقبة الفزارى ، وسفيان الثورى ، وقطن بن خليفة ، والباقر محمد بن على ، وأبى هاشم الرمانى ، وروى عنه إبراهيم بن الزبرقان ، وإبراهيم بن زياد الطائى ، وإبراهيم بن هراسة الشيبانى . . . . . . » وقد روى له من رواة السنن ابن ماجه والدار قطنى » .

وفى الجملة إن الزيدية يعتبرونه ثقة ، والإمامية لا يوثقونه ، ورواة السنة منهم من جرحه ، ومنهم من عدله ، وإذا كانت الثقة فى أبى خالد هذا

بمقدار الثقة فى المجموع المروى عن الإمام أو بعبارة أدق المجموعين اللذين رواهما ، وهما فى الحديث والفقه ـ فإننا نتكلم عليه ببعض التفصيل فى ضمن الكلام فى رواية المجموع الذى اشتمل على الفقه والحديث .

رواية المجموع :

٢٠١ — قد تكلم العلماء فى رواية المجموع ، إذ تكلموا فى راويه وفى طريق روايته ، وفى موافقته للمروى فى المذهب الزيدى عن غير طريق أبى خالد ، وفى موافقته للمروى عن الإمام على كرم الله وجهه ، وقد افترقوا فريقين فريق طعن فى الرواية ، وترتب على ذلك الشك فى صدقها ، وفريق تلقاه بالقبول ، ورد كل وجوه الطعن بما يدحضها ، ولنذكر حجج الطاعنين حجة ، حجة :

أولها — أن أبا خالد عمرا قد رمى بالوضع والكذب من كبار علماء السنة ، فالنسائى قال ليس بثقة ولا يُكتَبُ حديثه .

وثانيها — أنه كان يشترى الصحف من الصيادلة ، ويحدث بها وينسب ما فيها إلى رسول الله ﷺ عن طريق آل البيت .

وثالثها — أن المجموع الذى رواه عن زيد منكر ، لأن فيه أحاديث غريبة بعيدة النسبة إلى على كرم الله وجهه .

ورابعها — أن بعض ما رواه قد ثبت وضعه وكذبه ، وما يثبت عليه الوضع والكذب لا تقبل روايته ، فكيف يروى مجموعاً كبيراً كهذا المجموع .

وخامسها — مبالغته فى الثناء على آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وذلك يجعله مبتدعاً متبعاً للأهواء .

وسادسها — أنه تفرد برواية المجموع ، ولو كان المجموع معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر ولكثر رواته كما حدث فى موطأ الإمام مالك . فقد اشتهر وكثر رواته عن الإمام مالك رضى الله عنه .

وسابعها — انقطاعه إلى الإمام زيد رضى الله عنه ، انقطاعاً تاماً ، وكان يرى إثارة الفتن ، وذلك ضار بالمسلمين .

٢٠٢ — هذا ما أثاروه ، ولنتكلم فى كل واحد من هؤلاء بكلمة موضحة ، ثم نبين رد الذين تلقوا المجموع بالقبول ، ثم نوازن من بعد ذلك فى مدى ما تؤدى إليه أوجه الطعن هذه .

أما الأول ، وهو الطعن فى الثقة به ، فقد نقلنا أقوال بعض كبار أهل السنة فيه ، وأن منهم من زكاه ، وهم الأقلون ، ومنهم من طعن فى أمانته فى الرواية ، ومقدار الثقة فيه ، فابن ماجه والدارقطنى قبلا حديثه ، والنسائى وغيره قد رداه ، وقد قرر عدالته آل البيت والزيديون ، وإن كان قد طعن فيه الإمامية ، أى أتباع آل البيت ، فليسوا من آل البيت ، ولم يعرف أن أحداً من آل البيت قد طعن فيه ، وقد روى عن محمد الباقر ، وروى عن جعفر الصادق ، وروى عن غيرهما ، ولو كان غير مقبول ما سمحوا بالتحدث إليه ، وقد رأينا كيف كان الإمام محمد ينهر من يرى فى فقهه موضع نقد ، وقد نقلنا لك مقالته للإمام أبى حنيفة رضى الله عنهما .

وإن العلماء قد قرروا بالنسبة للطعن الأول أن الطعن المطلق غير مقبول، فقد قرر المحققون من الأصوليين « أن الجرح لا يخلو إما أن يكون مطلقاً غير مفسر السبب ، أو مقيداً ببيان سببه ، فالأول غير مقبول عند المحققين، لاختلاف الناس فى الأسباب التى يجرح بها الشخص، فقد يكون الشىء جرحاً عند بعضهم، ويكون تعديلا عند البعض الآخر ، وهذا إذا كان الجارح والمعدل من مذهب واحد ، أو نحلة واحدة ، فإذا اختلف المذهب أو النحلة أو الطائفة ، فإن أسباب الجرح والتعديل تكون أوسع اختلافاً ، وأكثر منزعاً ، فقد يجرح الشخص لأنه علوى المنزع ، بينما يعدل عند الزيدية أو الإمامية ، لأنه علوى المنزع .

وأما الثانى ، وهو الجرح المسبب بسبب ، فإنه إن عارضه تعديل فيه نفى السبب

الذى جرح به فإنه يقارن بين المعدل ، والطاعن من حيث صدق القول والقرائن والتاريخ . وإن عارضه بتعديل مطلق ، كأن رُمى الراوى بترك الصلاة ، فيعارض بأنه ثقة تقى مأمون ، فإن المعدل أولى بالأخذ إذا كان قد اشتهر بالأمانة والصدق .

وبعد هذا نقول إن كل الطعون التى وجهت من أئمة السنة مطلقة غير مفسرة ، فأحمد رماه بأنه كذاب ، وهو طعن مطلق لم يفسر سببه ، ولعل سببه أنه علوىّ . وأحمد ما كان يحب المتعصبين ذلك التعصب لآل البيت ، ولأن أبا خالد يفضل علياً على أبى بكر وعمر .

وفوق ذلك إذا كان قد طعن بعض الرواة فى أبى خالد فقد زكاه أئمة من آل البيت ، فقد زكاه عيسى بن زيد ، وأحمد بن عيسى بن زيد وغيرهم من آل البيت ، كالصادق .

وإن الرمى بالكذب رمى به كثيرون من الثقات الذين قبل البخارى وغيره روايتهم ، ولم يعتبروه لأنه جرح مطلق ، وإن بعض الذين طعنوا فى أبى خالد قد جرحوا هم بأشد مما جرح ، فهذا وكيع الذى قال إنه جاره ، وإنه يكذب ، قد رمى بأنه رافضى يرفض إمامة الشيخين أبى بكر وعمر ، ويسبهما ، وأى طعن أكبر من ذاك ، فكيف يقبل طعنه فى مثل أبى خالد .

وكثيراً ما تطلق كلمة كذاب على من يخطىء فى النقل أو يتوهم ، ولذلك لا يصح أن تغير هذه الكلمة الثقة فى موثوق به .

٢٠٣ — **وإن اختلاف الفرق** قد يدفع إلى عدم الثقة بين الذين يخالفون الراوى . فالإمامية مثلا يضعفون كل راو من غير جماعتهم ، ويبادلهم ذلك المحدثون من الجماعة الإسلامية ، فقد طعن فى عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، وواصل مع أنهما من الصادقين فى ذات أنفسهم الذين لا يكذبون ، وقد تطاول بعض المنحرفين فى تفكيرهم فطعن فى أبى حنيفة الذى كان يتحفظ فى الرواية . وسبب **الطعن** أنه كان يكثر من القياس ، وما كان إكثاره من القياس إلا لتشدده

فى تحرى الصادق من المروى عن رسول ﷺ . وعن صحابته ، وإن المنصفين كانوا يتوسطون فى أصحاب المذاهب فيصفونهم بالصدق ، ويرمونهم بالابتداع لينصفوا الحق ، وينصفوا مذهبهم ، فمثلا إبراهيم بن أبى يحيى الذى كان من مشايخ الأثر قال فيه ابن حجر : « أكثر أهل الحديث على تضعيف ابن أبى يحيى ، لكن الشافعى يقول إنه صدوق . وإنما كان مبدعاً ، وابتداعه فى أنه كان قدرياً ، أى يقول إن الإنسان يخلق أفعال نفسه ،وقد بينا ذلك المذهب من قبل[1].وقد قال الربيع راوى فقه الشافعى فى مصر : سمعت الشافعى يقول كان إبراهيم بن أبى يحيى قدرياً ، قيل للربيع فما حمل الشافعى على أن يروى عنه قال : « كان يقول لأن يخر إبراهيم من بُعْد أحب إليه من أن يكذب » .

وذلك هو النظر الدقيق للرواة ينظر للموثق إلى شخص الرجل ، لا إلى رأيه ، فإذا كان رأيه منحرفاً فى نظر الموثق أو الجارح لا يقدح ذلك فى صدقه ، فلا ارتباط بينهما ، لأن الصدق ينبعث من الأمانة والخلق وقوة التدين ، والرأى ينبعث من النظر والاستدلال ، وقد يخطىء الرجل فى رأيه ، ولكن لا يظن فى صدقه وأمانته ، ولكن لكثرة الكذب من بعض آحاد فى الفرق تعصباً لمذهبهم غلب على الذين جاءوا بعد الشافعى من الرواة والمرجحين الظن فى كل الرواة من غير جماعة المحدثين السنيين .

وإنا لنلمح أن الطاعنين فى أبى خالد كلهم من غير طائفة الزيدية ، بل إن منهم من يصرح بأن سبب اتهامه له بالكذب محبته لآل البيت ، أو مغالاته فى محبتهم ، وتبريره خروجهم على بنى أمية ، كما سنبين . ولقد وجدنا بعض الذين يكتبون فى أولياء الله من الذين آمنوا يهملون ذكر زيد ، ويذكرون آباءه وأخوته وأولاد أخوته ، وأولاد عمومته . لأنه خرج ، وأحدث فتنة فى زعمهم ، وإذا كان هؤلاء وأشباههم يأخذون على مثل الإمام زيد هذا ويأخذون على أبى خالد

(١) التلخيص لابن حجر العسقلانى .

إفراطه فى محبة الإمام زيد ، فإنا نأخذ عليهم إفراطهم ومغالاتهم فى اعتبار كل خارج على حكام بنى أمية من المشكوك فى روايتهم . وإذا كان الأول إسرافاً لا ضرر فيه ، فإنا نظن أن الإسراف الآخر إسراف فيه ضرر ، وهو موالاة الظالمين ، ورحم الله الشافعى فى أوصافه وتقديره للحق فى ذاته ، ورحم الله أبا حنيفة الذى قال فى خروج زيد « ضاها خروجه خروج النبى ﷺ يوم بدر » .

وننتهى من هذا إلى أن الذين يطعنون فى أبى خالد سبب طعنهم زيديته ، ولم ينظروا إلى شخصه أهو صادق أمين أم غير صادق كما نظر الشافعى رضى الله عنه إلى إبراهيم ابن أبى يحيى ما دام رأيه ليس كفراً ، ولقد قال صاحب الروض النضير فى وصف صلة أبى خالد بآل البيت : « أبو خالد ممن تمسك بولاء آل البيت . ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم ، وانعزل عن الظالمين ، وباينهم ، ولم يخالط العلماء الذين يغشون أبوابهم ، ويلزمون أعتابهم ، فغير بعيد أن يضعوا لذلك من شأنه ، وتحملهم حمية التعصب على المجازفة فى تكذيبه ، ونسبته إلى الوضع » .

وكذلك إذا كان التعصب الإمامى وغيره هو الباعث على الطعن فى أبى خالد ، وليس طعناً موضوعياً مسبباً ، فإنا لا نرى أنه يكفى لرد راو واعتباره كاذباً فيما روى ، فإن مرجع الصدق إلى الشخص ، لا إلى الرأى ، كما قلنا من قبل ، ولننتقل من بعد ذلك إلى التشكيك الثانى فى رواية المجموع .

اتهامه بأخذ الصحف من الصيادلة وتحديثه بها :

٢٠٤ — هذا هو التشكيك الثانى فى رواية المجموع . وهو تشكيك فى راويه ، أو طعن هو أقبح الطعن ، وهو إذا لم يكن عليه دليل يسقط قول قائله فى كل شىء ، لا فى الرواية وحدها ، لأنه يكون بهتانا مما لا يقبل فى العقول ، ولا تستسيغه الأفهام .

وإن هذا الطعن مبنى على الطعن الأول ، بل هو إسراف فيه ، ومعنى هذا

الطعن أنه كان يجيء إلى ما يكتبه صيدلانى عن فوائد العطور والأدوية ونحوها فيعتبره حديثاً عن آل البيت ويعلنه بين الناس كذلك .

وإنا نرى ذلك القول غير مقبول ابتداء ، لأنه لم يعين قولا أخذه بالفعل من صحف الصيادلة ووضعه فى كتاب أو فى رواية ، فإنه إذا عينه ، وذكر شواهد قوله قد يكون موضع نظر ، وتعرف مقدار الثقة فى قوله ، ومقدار ما تدل عليه الشواهد . وهل من مُزَكٍّ لما يقول بالنسبة لهذا الرمية بالكذب ، ولم يجىء أحد بكلام يزكى ذلك القول .

وإذا فرض وأنه أخذ بعض صحف الصيادلة ، فهل ثبت أنه أضافها إلى المجموع الذى رواه ؟ لم يبين شيء من ذلك ، وإنه من المقررات الثابتة فى القضاء أن الدعاوى المبهمة لا يلتفت إليها ولا تسمع ، وهذه دعوى مبهمة لا سبيل لإثباتها ولم يقدم بالتالى ما يثبتها ، وفوق ذلك هى دعوى تحمل فى نفسها دليل بطلانها ، لأن تدوين صحف الصيادلة لم يكن قد اشتهر وانتشر فى عصر الإمام زيد ، إذ أن تدوين العلوم ، وخصوصاً الطبية قد جاء بعد ذلك ، وإذا كان منها أفكار ، فإنها لم تكن قد دونت فى صحف ، وتبادلها النساخ ، إذ أن ذلك لم يتم إلا فى عهد الرشيد ، واستبحر واتسع فى عهد المأمون .

ولقد قال فى هذه التهمة بعض شراح المجموع : « هذا محض التحامل . . فإن يكن قد رآها القائل بذلك وحكم عليها بالوضع ولم يبين هل كان ذلك فى كل أو بعض متن أو سند ، فقد أسرع فى عدم التثبت ، وأبدع فى مقالته وأغرب ، وإن لم يكن وإنما أخبر عنها فإن ذلك مما يقضى منه العجب »[1] .

والخلاصة أن ذلك الاتهام غير قائم على أساس ، وهو امتداد للطعن المطلق ، وهو كلام ليس معه ما يثبته ، وهو دعوى مبهمة لا يلتفت إليها ، وإنه لمن الغرابة أن تذكر على أنها طعن فى كتاب قام عليه مذهب وتلقاه أهله فى الأجيال بالقبول .

---

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٣٦ .

مبالغته فى الثناء على آل البيت :

٢٠٥ — هـذا سبب من أسباب الجرح قد ذكره بعض الفقهاء والمحدثون من أهل السنة ، وإن هذا الاتهام لا يدرى كيف يسميه أبو خالد لو وُوجه به ، لعله كان يقول : « شرف لا أدعيه ، وتهمة لا أنفيها » ، وإن هـذا من تحكم مذهب فى مذهب ، ورأى سياسى فى رأى آخر ، وقد بينا بطلان الطعن بهذا فيما نقلناه عن الشافعى رضى الله عنه ، من أنه كان ينظر إلى صـدق الرجل لا إلى رأيه ، ولو كان منحرف الرأى فى نظره ، ولقد احتاط لهذا المحققون من علماء الأصول ، فقد اشترطوا فى قبول الجرح والتعديل اتحاد مذهب المعدِّل والمعدَّل ، والجارح والمجروح ، فكم من جرح عند قوم يكون تعديلا عنـد آخرين ، ولا شك أن الاتهام بالمبالغة بالثنـاء على آل البيت هو اتهام عنـــد فريق ، وشرف عند غيره .

على أن الزيدية الذين تخرجوا على الإمام زيد رضى الله عنـه ، لم يكن حبهم لآل البيت طعناً فى غيرهم ، بل إنهم يعدون معتدلين غير منحرفين ، وإذا كانوا يفضلون على بن أبى طالب على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ـ فليس ذلك بسبب للطعن بالـكذب ، وهم يقبلون كل الأحاديث المروية عن النبى ﷺ من أى طريق كانت الرواية ما دام الرواة ثقات ، ولو كانوا يخالفونهم فى الرأى ، وقد صار المتأخرون على هذا الأصل ، واعتبروا الـكتب الستة ، وهى :(الصحيحان البخارى ومسلم ، وسنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه) وغيرها أصولا للإسلام معتبرة يؤخذ بها ، فكانوا بلا شك أوسع صدراً ممن طعنوا على أبى خالد بهذا الطعن الغريب .

ولقد قال بعض الزيدية فى ترجمته لأبى خالد هذا : « ومما نقموا عليه روايته لفضائل أهل البيت بيت النبى ﷺ التى تخالف مذهبهم ، وهذه عادتهم ، يقدحون

بمجرد المخالفة للمذهب ، ولو كان حقاً ، ويعدلون من روى لهم أصول مذهبهم ، ولو كان فاسقاً ، فعدوا أويسًا القرنى[1] ، وهو سيد التابعين من الضعفاء ، وقال البخارى فى إسناده نظر ، وعدلوا مروان بن الحكم ونظراءه » .

ولسنا نستطيع أن نساير الكاتب فى قوله إنهم يعدلون الفساق ما داموا من نحلتهم ، ولكن هم بلا شك يعتبرون من ليس من مذهبهم أو من خالف طريقة الكلام التى قالوا إنها طريقة السلف ـ مشكوكا فى روايته ، حتى لقد تكلم بعض المتعصبين فى رواية سيد التابعين الحسن البصرى ، لأنه اتهم بالقول فى القدر .

ونحن قد انتقدنا الإمامية فى رفضهم كل الأحاديث التى تروى عند الجماعة ، وكذلك ننتقد الذين يجرحون بالمذهب من غير نظر إلى الشخص فى ذاته ، ولم يفعلوا كما فعل الشافعى فى روايته عن إبراهيم بن أبى يحيى ، مع أنه قال أنه مبتدع .

٢٠٦ — ومن هذا الباب فى الطعن اتهامه بالانقطاع للإمام زيد ، أو مناصرته له ، وعدم مخالطته لحفاظ عصره ، وهنا خطأ فالمناصرة ، قد شاركه فيها أبو حنيفة والأعمش وسفيان الثورى وابن أبى ليلى ، وغيرهم من الفقهاء والمحدثين ، حتى لقد عدت حركة الإمام زيد رضى الله عنه وخروجه حركة الفقهاء والمحدثين ، وإن الإمام زيداً رضى الله عنه كان موضع رضا كل الطوائف الإسلامية ، فالنساك والزهاد والمرجئة والمعتزلة والشيعة ، كل هؤلاء كانوا يقدرونه ، ومن ذا الذى لا يقدر ذلك الشهيد ، فإن كان ذلك موضع مذمة الطاعنين ، فإن أبا خالد يرتضى هذه المذمة ، وليبحث الذين يثيرونها عن موضعهم من المدح أو الذم ، وحب آل البيت ونصرتهم على الحق هى موضع مدح لا موضع ذم ، ورحم الله الشافعى إذ يقول :

إن كان رفضاً حب آل محمد   فليشهد الثقلان أنى رافضى

وأما قولهم إنه انقطع إلى زيد ولم يرو عن حفاظ عصره ، فتلك دعوى

---

(١) هو تابعى كان يناصر أهل البيت .

منقوضة تكذبها حياته ، فقد جاء فى الكمال أنه أخذ عن زيد ، وعن أخيه محمد الباقر ، وسفيان الثورى ، فما كان منقطعاً عن الحفاظ ، ولكنه كشأن كل طالب علم وحقيقة يلتزم شيخاً من الشيوخ ، ويأخذ عنه ، ويتعرف ما عند غيره ، وكذلك كان الشأن فى كل الأئمة رضى الله عنهم ، فأبو حنيفة رضى الله عنه لزم حماد بن أبى سليمان ، وانقطع إليه ، ولكنه كان يأخذ عن غيره ، وخصوصاً فى موسم الحج ، والإمام الشافعى لزم الإمام مالكا رضى الله عنه نحو تسع سنين ، وكان قد تلقى من قبل من محدثى مكة ، مثل سفيان بن عيينة ، ومسلم بن خالد الزنجى وغيرهما ، فكل شاد فى طلب العلم يطلبه من مصادره حتى يهتدى إلى من يلز وينقطع إليه ، ولقد سئل أبو حنيفة كيف جاء إليه هذا العلم ، فقال : «ك... فى معدن العلم ، ولزمت شيخاً من شيوخه » ، فليس من غضاضة على الطا أن يلزم شيخاً من الشيوخ ، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيخ مثل الإمام ز الذى اجتمع فيه من الصفات ، ما يعز اجتماعه فى غيره ، على نحو ما بينا من صفاته .

الطعن فى ذات المجموع

٢٠٧ — ما ذكرناه كان طعناً فى راوى المجموع ، ولم نجد فى هذا الطعن ما يجعلنا نتشكك فى الرواية ، وإننا نجد أن إسقاط الرواية بمثل هذا الطعن لا يجعل رجلا ثقة أبداً ، ويؤدى هذا إلى التشكك فى ذات السنة النبوية ، فقد وجدنا الإمامية يجعلون بعض رواة السنة النبوية هدفاً يريشون سهامهم نحوه ليسقطوا روايته بمثل هذه الاتهامات المبهمة ، وقد جعلوا أبا هريرة ، وبعض الصحابة الذين أكثروا من الرواية غرضاً يقصدونه ، ليوهنوا الرواية بأحاديث الجماعة ، ولقد جاء فى هذه العصور من يريد هدم السنة بالتشكيك فى كل رواتها وطريق روايتها .

ومن أجل ذلك لم نسمح لأنفسنا بتأييد الطعن الذى يكون على هذا النـ

لأن ذلك سلاح ذو حدين ، فإن قبلناه فيمن روى المجموع ، فإنه يجب أن نقبله فى غيره من الرجال ، وبذلك نهدم السنة ، ونأتى على ثانى أصل من أصول الإسلام من قواعده ، ولهذا لا نعتبر ذلك الطعن .

٢٠٨ — وإن أولئك الذين لا يقبلون المجموع لا يكتفون بالطعن فى الراوى ، بل ينتقلون إلى الطعن فى المجموع مما اشتمل عليه وهو دراسة موضوعية ، وقد نقلنا فى الأمور السبعة التى لخصناها أنهم قالوا فى المجموع إنه يشتمل على أحاديث موضوعة وثبت أنها مكذوبة على رسول الله ﷺ ، وأنه لم يثبت نسبة كل ما اشتمل عليه لعلى ، وأن راويه واحد فهو غريب ، وأن بعض الزيدية كالهادى قد خالف بعض ما اشتمل عليه المجموع ، وأن المجموع لو كان للإمام زيد لاشتهر وعرف ، ولما انفرد بروايته واحد .

هذه كلها سهام تتجه إلى ذات المجموع ، لا إلى راويه .

ادعاء الوضع فى بعض الأحاديث التى اشتمل عليها المجموع :

٢٠٩ — قد ادعى الذهبى أن فى المجموع أحاديث مروية بطريق على أو عنه ثبت أنها موضوعة ، وأنها ليست صحيحة النسبة إلى على كرم الله وجهه ، وإن ذلك يزكى قدح القادحين فى الراوى ، ويجعل النسبة كلها موضع شك ، لأنه إذا كان الراوى غير ثقة بدليل ثبوت كذب ما رواه ، فالسند غير قويم ، وإذا كان ذلك الموضوع فى المتن ، فالمتن غير سليم .

وقد قالوا إنه ذكر خمس أحاديث ادعى وضعها ، وقد أثبت شراح المجموع نسبتها إلى على من طريق آخر غير طريق المجموع ، ولنذكر هذه الأحاديث حديثاً ، حديثاً ، ليكون حكمنا على بينة ، وبعد أن نسمع أدلة الفريقين .

الحديث الأول: قال الذهبى إن فى المسند أنه مروى عن على رضى الله عنه أن النبى ﷺ لعن الذكرين يلعب أحدهما بصاحبه ، وقد ادعى وضعه .

ولكن رد شراح المجموع دعواه بأن هذا الحديث روى عن طريق جامعى السنن ، فقد ذكر السيوطى فى جمع الجوامع من قسم الأفعال ، فقد عن الحارث عن على ، قال ، قال رسول الله ﷺ : « سبعة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ، و هم ادخلوا النار مع الداخلين إلا أن يتوبوا ، الفاعل والمفعول به ، والناكح يده ، والناكح حليلة جاره ، والكذاب الأشر ، والمعسر المعتز ، والضارب والديه حتى يستغيثاه » ، وقد أخرجه ابن جرير ، وقال لا يعرف عن رسول الله ﷺ إلا من رواية على ، ولا يعرف له مخرج عن على إلا من هذا الوجه ، غير أن معانيه معان قد وردت عن رسول الله ﷺ »، ولهذا الحديث غير الرواية عن على رضى الله عنه شاهد من رواية عكرمة عن عبد الله بن عباس عن النبى ﷺ أنه قال : « لعن الله من غير تخوم الأرض ، ولعن الله من كمه عن السبيل ، ولعن الله من لعن والديه ، ولعن الله من ذبح لغير الله ، ولعن الله من وقع على بهيمة ، ولعن الله من عمل عمل قوم لوط ، وكررها ثلاثاً » ، وقد قال السيوطى إن هذا الحديث أخرجه أحمد فى المسند ، والطبرانى ، والحاكم ، والبيهقى .

وبهذا يتبين أن ادعاء الوضع غير سليم ، بل إن الحديث قد روى عن على رضى الله عنه من غير طريق أبى خالد ، وله شواهد من رواية ابن عباس ، وقد ذكر أحمد وغيره شاهداً آخر له ، وإذا كانت دعوى الوضع غير سليمة ، لوجود الشواهد عليه ، ولأن معانيه تتفق مع ما دعا إليه النبى ﷺ من مكارم الأخلاق ، وما نهى عنه من مساوئ الأخلاق ، بل إن معانيه تتفق مع ما يدعو إليه القرآن الكريم ، وما ينهى عنه من محرمات ، فكيف يعد مع ذلك موضوعاً .

وعلى فرض التسليم بأنه موضوع ، فإن ذلك لا يقدح فى الكتاب ، والبخارى ذاته ، وهو أصح كتب السنة إسناداً قد أخذت عليه أحاديث ، وما كان ذلك مسوغاً لتكذيب البخارى والقدح فيه ، ولا مسوغاً لنقض الصحيح الذى رواه ، وعدم الأخذ بما فيه .

الحديث الثانى — الذى ادعى وضعه الذهبي وغيره هو ما روى فى المجموع عن على أن النبي ﷺ قال : « العالم فى الأرض يدعو له كل شيء حتى الحوت فى البحر » فقد ادعوا أنه موضوع على علىّ رضي الله عنه ، والحقيقة أنه لم ننفرد به فإنه روى مثله عن أبى الدرداء ، وهو شاهد له بالصدق ، فقد روى عن كثير بن قيس قال : « كنت جالساً عند أبى الدرداء فى مسجد دمشق ، فأتاه رجل فقال : يا أبا الدرداء أتيتك من المدينه مدينة رسول الله ﷺ لحديث بلغنى أنك تحدث به عن النبى ﷺ ، قال فما جاء بك تجارة ؟ قال لا ، قال ولا جاء بك غيرها ؟، قال فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سلك طريقاً يلتمس به علماً ، سهل الله له طريقاً إلى الجنة ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطلب العلم ، وإن طالب العلم ليستغفر له من فى السماء والأرض حتى الحيتان فى الماء ، وإن فضل العالم على العابد ، كفضل القمر على سائر الكواكب ، إن العلماء ورثة الأنبياء ، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما ، إنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر » وقد رواه ابن ماجه ، وأخرجه أحمد فى مسنده وأبو داود والترمذى فى سننهما .

وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الحديث موضوعاً ، وله شواهد من هذه الكتب المشهورة ، ولا ندرى من أى طريق علم وضعه ، إن الحديث الموضوع يجب أن يتبت كذبه ، إما لأنه مخالف لما ثبت من الدين بالضرورة أو مخالف للأحكام العقلية المقطوع بها ، ولا يمكن تأويله ، وقد يقال إنه روى بطريق ضعيف ، أو فى سنده بعض الضعفاء ، على أنه يذهب الضعف إذا روى بطريق آخر أقوى سندا ، وأصدق رجالا . والحديث المذكور ليس فيه سبب من أسباب الوضع .

وعلى فرض أنه موضوع ، فهل يؤدى الحكم بوضعه إلى الحكم بأن كل هذه الكتب التى روته باطلة السند ، وقد قلنا ان صحاح السنة التى لا ريب فى الثقة بها

قد ثبت فى بعض أخبارها الوضع ، وما أدى ذلك إلى ضياع الثقة فيها ، بله تكذيبها جملة ، ومنع الصدق فى نسبتها .

الحديث الثالث — ما رواه أبو خالد عن طريق محمد الباقر عن أبيه عن على رضى الله عنه من أنه روى عن النبى ﷺ أنه قال: « لا تسم أصابعك السبابة » فقد حكم الذهبى بأنه موضوع ، ولا يوجد سبب للحكم بوضعه بل إن له شاهداً من أقوال النبى ﷺ وأحواله مع صحابته ، فقد كان عليه السلام يغير أسماء بعض الصحابة لأنه يكره قبيح الأسماء ، فقد روى أبو داوود فى سننه من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ سأله : ما اسمك ؟ قال حزن ، قال : أنت سهل ، وقيل عن أرض إنها قفرة ، فسماها خَضِرة ، وكذلك فى الحديث المدعى وضعه سمى الأصابع السبابة بالأصابع المسبحة .

وإذا كانت هذه المعانى ثابتة عن النبى ﷺ ، فلا يمكن أن يكون هذا الحديث موضوعاً ، وله هذه الشواهد المزكية ، فهى بينات على صدقه .

وقد يقال إن علياً زين العابدين لم يلتق بعلى رضى الله عنه ، وليس فى السند اسم من روى عن على ، أى أن الحديث منقطع ، ونقول إن المنقطع والمرسل كان يقبل فى عصر الإمام زيد رضى الله عنه ، بل إن البلاغات كانت تقبل ما دام الراوى ثقة ، فالاعتماد على أمانته وعدالته أعظم من الاعتماد على سنده ، والذى أرسل هو إمام الهدى على زين العابدين ، وناهيك به من ثقة عدل ، فالمعتمد يكون على عدالته ، ولا عبرة بإسناده ، وإن التشدد فى ضرورة وصل السند إلى النبى ﷺ لم يحدث إلا بعد أن شاع الكذب وانتشر ، فاحتاجوا إلى السند ليعرفوا الرواة واحداً ، واحداً ، ويطمئنوا إلى مقدار عدالتهم ، وهذا الموطأ للإمام مالك رضى الله عنه فيه المنقطع وفيه المرسل ، وفيه البلاغات ، وما ضعفه أحد ، ورحم الله الإمام الشافعى إذ يقول : إذا جاء الحديث فمالك النجم الثاقب .

الحديث الرابع — وهو حديث ليس فى المجموع ، ولكن ذكر عن طريق

أبي خالد عن ابن عمر ، وهو قول النبي ﷺ : أيما مسلم اشتهى شهوة ، فردها ، وآثر على نفسه غفر له ، ولفظه كما في السيوطي : « أيما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته ، وآثر على نفسه غفر الله له » .

وإن القول بأن هذا الحديث موضوع غريب ، لأن معناه ثابت في الإسلام ، إذ أن مؤداه أن من تتحرك عنده رغبة حادة في ناحية من النواحي ، فيضبط نفسه ، ويكبح جماح شهوته ، ويؤثر غيره بها ، فإن الله يغفر له سيئاته ، فمن يتصدق بمال يرغب فيه ، ويؤثر الغير على نفسه يغفر الله سيئاته أو بعضها ، وقد مدح الله أولئك الذين يكبحون جماح أهوائهم ، ويؤتون المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين ، وقال تعالى في أوصاف المؤمنين : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة » ، والصدقة تطفىء المعصية ، كما قال النبي ﷺ : « الصدقة تطفىء المعصية » ، وهذه الصدقة من أعلى درجات الصدقات ، لأنها كبح نفس وعطاء ، وقد قال النبي ﷺ : « خير الصدقة ، أن تصدق وأنت صحيح شحيح ترجو الغنى وتخشى الفقر » وهذه من هذا النوع .

الحديث الخامس — الذي اتهم الذهبي أبا خالد بوضعه هو ما رواه عن علي رضي الله عنه من أنه مسح على الجبيرة عند الوضوء ، ولا مكان للوضع في هذا ، لأنه روي بطرق أخرى حسنة عن علي بغير طريق أبي خالد ، فقد رواه السيوطي في مسند علي عن غير طريق أبي خالد ، وأخرجه عبد الرازق ، وأبو نعيم ، ورواية السيوطي عن علي هـذا نصها : « أصابني جرح في يدي ، فعصبت على الجبائر ، فأتيت النبي ﷺ ، فقلت : أمسح عليها أم أنزعها ؟ فقال عليه السلام : بل امسح عليها » .

وإن الحنفية أخذوا بهذا الحكم ، ونقل إليهم من طرق من غير هذا ، وهو يدل على أن ذلك الحكم كان معروفاً بين الصحابة ، فكيف يتهم راويه بالوضع .

٢١٠ — وبعد فهذه أحاديث اتهم فيها بالوضع أبو خالد ، وطعن في المجموع

لاشتمالها على أربعة منها ، وإذا كان هذا فقط هو الذى أخذ عليه ، فإنه لا مأخذ فيه ، إذ أن الوضع لم يثبت فى واحد منها لوجود الشواهد من غير طريق أبى خالد عليه ، ولأنه يتفق مع مقاصد الشريعة ومعانيها ، وتشهد له النصوص القرآنية المحكمة ، فوق السنة الصحيحة المروية ، ولا يحكم بالوضع لحديث يتفق فى معانيه مع مقاصد الشريعة ومراميها .

وعلى فرض أنه ثبت عدم صحة النسبة فى بعضها ، فإنها عدد قليل لا يسوغ اتهام راويها بالوضع والكذب ، فإن احتمال الخطأ والوهم فى ذلك العدد النادر أقرب من احتمال قصد الكذب والوضع ، وفرق ما بين الأمرين عظيم ، إذ الخطأ يجوز على كل إنسان ، والكذب على رسول الله لا يجوز من مؤمن .

وننتهى من هذا إلى أن ذلك الجزء من الطعن لا يمس المجموع ، كما لا يمس راويه .

تفرد أبى خالد برواية المجموع :

٢١١ — طعن فى المجموع بأن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون للإمام زيد ، لأن الإمام زيداً كان له تلاميذ كثيرون ، إذ أنه منذ انصرف إلى العلم إلى أن خرج من محرابه إلى الجهاد ، بل إلى أن قبضه الله تعالى إليه ، وله أتباع من الفقهاء والمحدثين ، فكيف لا يروى كتابه إلا واحد ، وينفرد بروايته ، إن الأمر الذى لا يمكن أن يقع إلا من جماعة لا يمكن أن تقبل فيه رواية واحد منفرداً ، إذ كيف ينفرد بالرواية واحد من عدد كبير ، وإن تأليف كتاب بين أيدى تلاميذ كثيرين يوجب أن يعرفه أو يعرف جله الأكثرون من التلاميذ لا واحد منهم .

وإن هذا يبدو بادى الرأى أنه اعتراض وجيه ، وقد رد الزيدية على هذا الاعتراض بعدة ردود

أولها — أن تلاميذ الإمام تفرقوا فى البلاد بعد قتله ، وما اجتمعوا فور مقتله

رضى الله عنه ، وطبيعة هذا التفرق توجب ألا ينقلوا جميعاً قوله ، وقد كانت رواياته الفقهى فى حرز يد أمينة ، هى يد تلميذ مخلص من تلاميذه ، لحفظ ذلك التراث وإن النفرق بعد هذا الذعر الذى أصابهم بمقتل إمامهم وشيخهم لا يجعلهم جميعاً قادرين على الجمع والنسخ ، وقد انفرد أحدهم ، وارتضاه الباقون ، ورضاهم بروايته وقبولهم ما تضمنه كتابه يعد تصديقاً ، ويكون فى حكم رواية الجميع ، وإن انفرد بالنسخ والتدوين أحدهم ؛ وقبولهم على هذا يتضمن أمرين . أحدهما : تصديق الراوى . والثانى : تحملهم معه عبء الرواية ضمناً ، بحيث يعد الطعن فيه طعناً فيهم ، لأنه طعن فى كل من قبلوا موضوع الطعن .

وثانيها — أن أولاد الإمام زيد قد قبلوا ما رواه أبو خالد ، فقد روى أن المجموع الذى رواه أبو خالد قد سمعه الإمام الشهيد يحى بن زيد ، ويروى أن بعض العترة من آل البيت كانوا لا يقبلون الرواية إلا عن طريقة أئمة آل البيت أنفسهم ، فقيل له إنك تقبل رواية أبى خالد مع أنه ليس من أئمة آل البيت ، فقال لم أقبل روايته المجموع عن زيد إلا بعد أن رواه يحى بن زيد ، وقد أقر رواية أبى خالد للمجموع أيضاً عيسى بن الإمام زيد .

ثالثها — تلقى العلماء روايته بالقبول ، لمزيد اختصاصه بالإمام زيد رضى الله عنه ، فقد صحبه فى المدينة قبل أن يجىء إلى العراق بخمس سنين ، واستمر ملازماً له إلى أن قتل رضى الله عنه .

رابعها — أن الانفراد بالرواية لا يكون سبباً للطعن ، لأن التفرد بالرواية لا يكون سبباً للقدح ، وإن بعض التابعين من خواص الصحابة كانوا ينفردون بالرواية ، فكان كل تابعى ينفرد بالرواية عن صحابى ، وذلك لمزيد الاختصاص والملازمة ، ولا يضر ذلك فيما تفرد به .

خامسها — أن عدم اعتراض التلاميذ عليهم ، وقبول الأكثرين قبولا إيجابياً ، وليس سكوتياً ، دليل على عدم الانفراد .

سادسها — أنه أشد تلاميذ الإمام ملازمة وأطولهم صحبة ، وما عرف واحد منهم بملازمته كما لازمه ، فكان المعقول أن ينفرد دونهم برواية لم يعلموها . وهذا أبو هريرة قد روى عن النبي ﷺ مجموعة من الأحاديث لم يرو غيره مثلها وذلك لملازمته للنبي مدة ، وإن كانت أقصر من ملازمة أبي خالد لزيد ، وغيره كان مشغولا بالتجارة أو العمل في الحياة أو الخروج في السرايا والغزوات .

مخالفته للمروى عن علي :

٢١٢ — ادعى الذين انتقدوا المجموع في جملته أن بعض ما أسند لعلي كرم الله وجهه من أقوال وأحاديث مروية عن النبي ﷺ يخالف بعض المروى عنه ، وإن ذلك الكلام له شعبتان :

إحداهما : مخالفته للمروى عن علي في كتب السنة الثابتة الصحة عند الجمهور كالصحاح والسنن والمسانيد لأصحاب الرواية المحققين .

والشعبة الثانية : أنه خالف في الرواية عن علي بعض أئمة الزيدية ، ومن هؤلاء إمام من أئمة ذلك المذهب ، بل يعد الإمام الثاني له ، وهو الامام الهادى إلى الحق يحي بن الحسين[١] الذى عاش في النصف الأخير من القرن ، وهو الذى نقل فقه الزيدية إلى اليمن ، وشرق به وغرب من بعد ذلك ، وإن هذا النقد بلا شك أقوى ما يوجه إلى المجموع إن صح ، ولنتكلم في الشعبتين :

٢١٣ — أما الشعبة الأولى ، فقد ادعوا فيها أن النسخة التى تلقاها أبو خالد عن الإمام زيد تخالف المروى عن علي رضى الله عنه ، وقد قرر الزيدية أن الحكم في هذا هو المطابقة بين المروى عن علي رضى الله عنه في هذا المجموع والمروى عنه في المسانيد والسنن عند الجمهور من علماء السنة ، فإن توافقت ، فإن المجموع

---

(١) هو الإمام يحي الهادى بن الحسين ، وهو حسني ، وسنفرد له ترجمة عند الكلام في أدوار الفقه الزيدى .

يكون صحيحاً ، وإن تخالفت فى الكثير يكون المجموع مشكوكا فيه ، لا أن يكون مكذوباً ، وقد قرر شراح المجموع ان دعوى المخالفة باطلة ، وقد قال بعضهم فى هذا : « وأما من حكم عليه (أى على أبى خالد) بأن له نسخة موضوعة ، فقد سبرنا تلك النسخة ، وراجعناها من السنن والمسانيد ، فوجدناها مسندة من طرق أخرى صحيحة أو حسنة ، [illegible] على ذلك إن شاء الله ، وما جَرْحُ أبى خالد بالوضع بعد ذلك ، إلا كمن جرح رجلا بأنه قتل فلاناً عدواناً وظلماً ، ثم نجد بعد ذلك الشخص حياً » [1] .

ولا شك أن هذه الموازنة هى المقياس الضابط ، وقد راجعنا شرح المجموع الذى تعرض للرواية عند الجمهور ووازن بينها وبين المروى عن علىّ رضى الله عنه ، فوجدنا المروى فى الجملة يتوافق مع المروى عن على فى المسندات ، وإن خالفها فهو متفق فى كثير من الأحيان مع السنة [illegible]دية ، ومع المشهور عند أئمة المذاهب الأربعة .

وإن ذلك هو المقياس الصحيح لصحة النسبة أو ضعفها ، أو على الأقل لرجحان الصحة أو رجحان الضعف .

٢١٤ — وأما الشعبة الثانية من الاعتراض أو الطعن ، وهى مخالفة الإمام الهادى لبعض ما جاء فى المجموع فقد سلم الزيدية به ، ولكنهم لم يعتبروه طعناً فى صحة المجموع ، وذلك لثلاثة أسباب :

أولها : أن الإمام الهادى إلى الحق قد كان له اختيار واجتهاد ، ولعله فى اختياره أو اجتهاده يختار رأياً آخر غير رأى الإمام زيد ، وإن المذهب الزيدى يتسع صدره لمثل ذلك ، وقد اتفق فقهاء المذهب الزيدى على أن الإمام الهادى له اختيار ، وله اجتهاد ، وله ترجيحات .

---

(١) مقدمة الروض النضير ص ٣٨ .

ثانيها : أنه مع مخالفته لبعض المروى فى المجموع كان يحتج بأحاديث كثيرة مما اشتمل عليه المجموع ، ولو كان كل ما فى المجموع مردوداً فى نظره ، وراويه ضعيف ما احتج ببعض ما اشتمل عليه .

ثالثها : أن الهادى بلا ريب ثقة ، وأبو خالد لم يثبت أنه غير ثقة ، وتعارض روايات الثقات كثيرة فى كتب السنة ، وعمل المحققين فى هذا هو الترجيح بينها من غير أن يكون فى الأخذ برواية وعدم الأخذ بالأخرى طعن فى الثقة ، وبتطبيق هذه القاعدة المقررة فى رواية السنة ، يجب أن نقرر أنه لا يصح رفض المجموع لمخالفة ما فيه لبعض ما جاءت به الثقات .

٢١٥ — وفوق ذلك فإن الثقات الذين يروون عن علىّ عن غير طريق المجموع يقررون ما جاء فى المجموع ، ويثبتون صحة المجموع بذلك التوافق ، ويكون ذلك توثيقاً للمجموع ورداً لغيره ، ولقد ذكروا لذلك عدة أمثلة :

(ا) بيع أمهات الأولاد ، فإن المجموع روى عن على رضى الله عنه جواز بيعهن ، وكذلك روى عنه فقهاء الجمهور جواز بيعهن[1] ، حتى لقد روى عنه أنه قال : اتفق رأيى ورأى أبى بكر وعمر على تحريم بيع أمهات الأولاد ، والآن أرى بيعهن ، فقيل له رأيك معهما أولى من رأيك وحدك .

وقد خالف الهادى إلى الحق يحيى ، ومنع بيعهن ، وأسند إلى أحمد بن عيسى بن زيد أنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فكرهه وقال : إنى لأستوحش من ذلك ، وقال كيف نعلم أن علياً كان يرى ذلك ، وقد ذكر ذلك الهادى أيضاً .

وإن هذا الكلام لا يؤدى إلى الطعن فى رواية المجموع لما يأتى :

١ — لأن قول الأئمة إنهم يستوحشون منه ، ويكرهونه ، ويستبعدون أن يكون علىّ قد رأى ذلك ، لا يدل على التكذيب ، بل يدل على عدم

---

(١) أمهات الأولاد الإماء اللائى يتسرى بهن أولياؤهن فيعقبن منه نسلا ، فانه لا يجوز بيعها عند الجمهور ، ويجوز بيعها عند على كرم الله وجهه .

الثبوت فى نظرهم ، وعدم الثبوت فى نظرهم ليس طعناً ، وأقصاه أنهم تشككوا فى المروى ، فذلك ليس طعناً صريحاً فيه ، وينقض الطعن قبول أكثر المروى ، ولعل ذلك تشبث منهم برأى على الأول ، ومهما يكن من الأمر فقد تأيد رأى على بالثقات، على أن موضع التشكك من هؤلاء الأئمة ليس هو الرأى المجرد ، بل هو يومئ إلى وقوع البيع من على،ونحن معهم فى أن علياً لم يبع أمهات أولاد ،وإن كان يرى جوازه ، فإن الفقيه قد يرى الرأى المبيح ، ولكنه لا يستبيحه لنفسه ، وهذا أبو حنيفة قد أباح بعض الأنبذة ، وكان لا يشربها ، وقد قال فى ذلك : « لو هددت أن أغرق فى الفرات أو أقول بتحريم هـــذه الأنبذة ماقلت ، ولو هددت بأن أغرّق فى الفرات أو أشربها ما شربتها » ، فهو رضى الله عنه ينزه نفسه عن أن يتهم بالتحريم ، وينزه نفسه عن أن يتناول مشكوكا فى حله .

٢ — شهادة كتب السنة المختلفة برأى على فى هذا ، وأنه رجع عن رأيه الأول الذى كان يتفق مع رأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

٣ — أن الذين جزموا بالتحريم من الزيدية لم يعتمدوا على رواية عن علىّ رضى الله عنه ، بل اعتمدوا على إيراد أحاديث أخرى عن غير طريق على كرم الله وجهه ، فرووا حديث عتق مارية القبطية ، فقد قال النبى ﷺ : « أعتقها ولدها » ، وذكر ما روى عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال : « أيما وليدة ولدت من سيدها ، فإنه لا يبيعها ، ولا يهبها ولا يورثها ، وهو يستمتع بها ، فإذا مات فهى حرة .

وإن الحق الذى نراه أن هذه المسألة شاهدة لصحة المجموع ، لا لكذبه ، فلا تصلح سبباً للطعن فيه .

٢١٦ — (ب) ومن هذه الروايات التى يقال إنها أخذت عن روايته عن علىّ كرم الله وجهه بأن زكاة خمس وعشرين من الإبل خمس من الشاء ، فإن المروى عن النبى ﷺ أن فى خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض ، وإن ذلك هو الراجح

عند جمهور المسلمين ، وقد وافقهم كثيرون من أئمة الزيدية .

وإن ذلك لا يعد طعناً فى المجموع لثلاث أسباب :

أولها — أن المجموع لم ينفرد بهذه الرواية ، بل رويت عنه بعدة طرق ، فقد رويت عن الشعبى عن عاصم عن على . ورواها سفيان الثورى عن على ، وخالفها للحديث النبوى ، ورواها الدارقطنى عن على وضعفها .

وثانيها — أنه لا يضعف الرواية عن على مخالفة الحديث النبوى لظاهرها ، إذ التوفيق بينهما ممكن ، بأن كان الرجل الذى وجبت زكاة الإبل فى ماله ليس عنده بنت مخاض ، فقومها على رضى الله عنه بخمس من الشاء ، فلم يمنع على وجوب بنت المخاض ، ولكنه أجاز تقويمها بهذا العدد من الشاء .

وثالثها — ما تأوله بعض الزيدية من أن المسألة التى أفتى فيها على كان موضوعها خمساً وعشرين من الإبل مشتركة بين اثنين أحدهما له عشرة والآخر له خمس عشرة ، فأفتى على كرم الله وجهه بما يجب عليهما ، لا بما يجب على أحدهما .

ومهما يكن من الأمر ، فإن الرواية مزكاة ، وإذا كانت قد نقضت لمخالفتها للسنة وللفقه ، فإن ذلك لا يطعن فى الكتاب كله .

٢١٧ — (حـ) ما رواه أبو خالد راوى المجموع عن على كرم الله وجهه أنه قال : لا تقبل شهادة الولد لوالده إلا الحسنين ، فقد روى هذا عن على ، وقال : « إن صح هذا عن على عليه السلام لم أجوز شهادة الولد لوالده » وإن هذا يخالف المقرر فى الفقه الإسلامى ، والفقه الزيدى ، والمأثور عن الأئمة ، وقد رد الزيدية بأن ذلك لا ينقض رواية المجموع ، ولا يكون مساغ طعن فى راوى المجموع ، وذلك للأسباب الآتية :

أولها — أن أبا خالد تشكك فى صحة النسبة لعلى كرم الله وجهه ، ولذلك قال : « إن صح هذا إلى آخره » فهو ينبه قبل غيره على شكه فى الرواية .

ثانيها — أن هذه الرواية خاصة بالإمامين الحسن والحسين ، فلا يخالف ذلك

رأى الجمهور ، وهذا رأى من على ، وليس حديثاً يسنده للنبي ﷺ ، وما كان الذين خالفوا علياً من الزيدية ممن حدثت بين أيديهم شهادة الحسنين ، فاعتراض المعترضين على جواز شهادة أحد الحسنين منفرداً ليس له أثر عملى .

ثالثها — أن السيوطى فى الجامع الكبير روى عن الشعبى أنه قال : « ضاع درع لعلى يوم الجمل ، فأصابها رجل فباعها فعرفت عند رجل من اليهود ، فخاصمه إلى شريح ، فشهد لعلى الحسن ابنه ، ومولاه قنبر ، فقال شريح لعلى زدنى شاهداً مكان الحسن ، فقال على كرم الله وجهه : أترد شهادة الحسن ، فقال : « لا ولكنى حفظت منك : لا تجوز شهادة الوالد لولده » ، وقد ذكر السيوطى الحديث برواية أخرى : « أن علياً خاصم يهودياً إلى شريح فى درع . فقال شريح : ما تشاء يا أمير المؤمنين ، فقال : درعى سقطت فالتقطها هذا اليهود ، فقال شريح للخصم : ما تقول ؟ فقال درعى وفى يدى ، فقال شريح : صدقت والله يا أمير المؤمنين إنها لدرعك ، ولكن لا بد من شاهدين ، فدعا قنبراً مولاه ، والحسن ابنه ، فشهدا أنها لدرعه ، فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزناها ، وأما شهادة ابنك الحسن لك فلن نجيزها ، فقال على : أما سمعت قول عمر يقول قال رسول الله ﷺ : « الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة » ، قال اللهم نعم ، قال أفلا تجيز شهادة سيدا شباب أهل الجنة ، ثم قال لليهودى خذ الدرع ، فقال اليهودي أمير المؤمنين جاء معى إلى قاضى المسلمين ، فقضى عليه ورضى ، صدقت والله يا أمير المؤمنين ، إنها لدرعك سقطت عن جمل لك ، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . فوهبها له على كرم الله وجهه ، وأجازه بسبعمائة ، وكان معه فى الجهاد » .

وإن الرواية على هذا تشهد بصدق ما نقله أبو خالد ، وقد نقله متشككاً وليس جازماً .

ولكن لا بد من فحص هذا المنقول ، فهل يدل كلام على رضى الله عنه على أنه كان يرى جواز شهادة ولده الحسن له ؟ نعم إنه قدم للإثبات مولاه وولده ،

ولعل ذلك لحمل الخصم على الإقرار ، لا للإثبات . ولعل ذلك ليعلن للملأ من الأمة أن شهادة الولد لوالده لا تجوز ، ولو كان فى مثل مقام الحسن ، والمدعى فى مثل مقام أمير المؤمنين ، وليعلن أن العبرة فى البينات بالنظام الذى وضعه النبى ﷺ ، ولو كان المدعى لم يعرف بكذب قط ، ويزكيه فى ادعائه من لم يعلم بالكذب ، بل من شهد له النبى ﷺ بأنه سيد شباب أهل الجنة .

وإن رواية السيوطى فوق ذلك تدل على مقدار قوة على رضى الله عنه فى الإيمان بالعدالة ، والرضا بما يحكم به القضاء ، واعتقاد أن الناس جميعاً سواء فى مجلس القضاء ، والبينات هى التى ترجح لا الثقة السابقة ، فليس لقاض أن يقضى بثقته ، ولكن يقضى بالحجج التى يدلى بها الخصوم بين يديه .

٢١٨ — هذه هى الطعون فى الراوى الذى روى المجموع ، وقد اشتمل الطعن على السند والمتن ، فنقد الراوى نقداً شديداً ، واستدركوا على المتن بعض ما فيها ، وتم رد الزيدية النوعين من النقدين ، فردوا طعن الطاعنين فى الراوى ، وردوا طعن الطاعنين فى ذات المجموع .

وإنه بالنظرة الفاحصة بين قول الطاعنين والراوين ننتهى إلى جملة أمور :

أولها — أن طعن هؤلاء الطاعنين بعدم الثقة أكثره سببه التفرق المذهبى ، والتفرق المذهبى لا يصح أن يكون سبباً فى عدم الثقة بالراوى ، وقد نقلنا لك كلام الشافعى فى ناس رماهم الإمام الجليل بالانحراف فى التفكير ولكنه وصفهم مع ذلك بأنهم صديقون ، وإنه من المقررات الفقهية فى المذهب الحنفى أن المسلمين عدول فيما بينهم إلا من حد فى قذف ، أو اشتهر بالكذب ، ولم يوجد ذلك الاشتهار فى الراوى ، وقد كان القضاة يقبلون شهادة المبتدعة إلا الخطابية ، وهم طائفة من الروافض كانت تجيز للواحد منهم أن يشهد بأنه رأى وعاين ، وذلك برؤية من يثق به ومعاينته ، فكان رفض شهادتهم لهذا .

ثانيها — أن الطعون فى الراوى كانت كلها طعوناً مطلقة ، لم تذكر له واقعة

ثبت كذبه فيها ، وأنه إذا كان قد وجد له طاعنون فقد وجد له أيضاً مزكون ، وأن التزكية المطلقة تقبل ، والطعن المطلق لا يقبل ، لأن التزكية المطلقة شهادة بالاستمرار على الصدق ، والطعن المطلق لا يصلح أن يكون شهادة بالاستمرار ، لأن الطعن يجب أن يبنى على وقائع .

ثالثها — أن الطعن فى المجموع لم يكن فى جملة ما روى ، بل كان فى بعض ما روى فيه ، وقد ثبت أن البعض المطعون فيه قد كان له شاهد قوى أو ضعيف من جانب آخر ، وذلك إن صح ، لا يطعن فى أصل المتن ، وإن كان يصيب بعض أجزائه ، والطعن فى جزء ضئيل من مجموعة مروية لا يطعن فى سائرها ، وإن أصح كتب الأحاديث قد طعن فى أجزاء منها ، وقد فصلنا القول فى ذلك فى موضعه فى هذا الكتاب ، فالبخارى ، وهو أصح الصحاح عند جمهور الفقهاء قد أخذ عليه فى بعض رجاله ، وفى بعض مروياته ، ولم ينزل به ذلك عن أن يكون أصح كتب الروايه ،وأكثرها قبولا .

رابعها — مخالفته لبعض آراء أئمة الزيدية ، وقد ردوا على ذلك بما فيه الكفاية .

وإنا بعد الموازنة نرى أن أوجه القبول أرجح من أوجه الطعن ، ولذا نرجح صدق رواية أبى خالد ، ولكن لا بد لتمام الموضوع بالنسبة لروايته من أمرين أحدهما طبقات رواية الكتاب إلى أبى خالد ، وتلقى الزيدية له .

طبقات رواية المجموع

٢١٩ — ذكر شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين شارح المجموع الكبير في كتابه الروض النضير سنده المتصل في رواية المجموع إلى أبي خالد راويه عن الإمام زيد رضى الله تعالى عنه ، وقد توفى ذلك الشارح المحقق فى جمادى الأولى سنة ١٢٢١ ، أى أنه يذكر طبقات الرواية فى نحو أحد عشر قرناً ، وإنها بلا شك سلسلة طويلة ، وقد أخذ يثبت أن الرواة فى هذه السلسلة جميعهم من الثقات ، وإنا لا نعنى بتحقيق الثقة فى هؤلاء جميعاً ، حتى نصل إلى راوى المجموع نفسه ، بل إن الذى يهمنا بيان الثقة فيمن رووا إلى منتصف القرن الثالث الهجرى أو آخره ، لأن كتب السنة اشتهرت واستفاضت فى آخر هذا القرن ، وما تلقاه العلماء فى هذا القرن بالقبول تلقته الأجيال من بعدهم بالقبول ، فكان ثبوت الثقة فيمن حملوا فى هذه الفترة يؤنس بالصدق .

ومن جهة أخرى فإنه فى آخر هذا القرن جاء الإمام الهادى يحيى بن الحسين الذى يعد الإمام الثانى لهذا المذهب ، فكان لا بد أن نعرف الرواة إلى ذلك الإمام الجليل ، ومقدار ثقته فيهم ، وثقته فيما حملوه إليه وإلى عصره ، وقد أخذ بالكثير مما جاء فى المجموع ، وإن خالف بعضه ، ولا يغض ذلك من مقدار الثقة فى الكتاب جملة ، وما خالف الذى خالف فيه إلا لأنه أطلق لنفسه الحرية فى الاختيار من آراء الصحابة ، وآراء غيرهم . وقد كان هو فى ذاته مجتهداً .

٢٢٠ — وإنه فى السلسلة التى ذكرها صاحب الروض النضير قد ذكر أول من روى عن أبى خالد ، وهو إبراهيم بن الزبرقان ، وقد جاء فى طبقات الزيدية أنه روى عن أبى خالد الواسطى مجموعى الإمام زيد ، أى مجموع الحديث ، ومجموع الفقه ، وقد روى عنه عدة منهم أبو نعيم الحافظ ، وقد احتج بروايته أئمة الزيدية ، ووثقوه ، بل وثقه بعض المحدثين ، فقد وثقه ابن معين ، وقد قال فيه تلميذه نصر بن مزاحم كان من خيار المسلمين ، وقد كان ملازماً

لأبي خالد ، وتلقى عنه المجموعين مرتبين بترتيب أبي خالد هذا ، وقد توفى سنة ١٨٣ (ثلاث وثمانين ومائة) .

وإنه كشيحه أبي خالد تعرض لطعن الطاعنين طعناً مطلقاً غير مبين ، وكان الطاعنون من بعض المحدثين الذين يعتبرون كل أصحاب مذهب يخالف مذهبهم فى السياسة أو فى بعض مسائل الاعتقاد غير ثقة ، كما كان الطعن من الرافضة الذين يريدون أن يختصوا بمحبة آل البيت ، أو بالأحرى الأئمة الذين قدسوهم من آل البيت ، واختصوهم بهذا التقديس .

ولقد زكاه الزيدية جميعاً ، ولم يطعن فيه منهم أحد ، وكذلك زكاه المعتدلة من الإمامية الاثنا عشرية ، فقد قال ابن أبي الحديد شارح نهج البلاغة : « هو من رجال الحديث » .

٢٢١ — وقد تلقى عن إبراهيم بن الزبرقان المجموع نصر بن مزاحم ، ولم ينفرد بتلقيه عنه ، كما لم ينفرد بالتلقى عن أبي خالد إبراهيم بن الزبرقان ، وقد قال نصر بن مزاحم عن إبراهيم : « حدثنى المجموع الكبير ، الحديث جميعه عن أبي خالد » ، وقد قالوا إنه روى المجموع بسندين أحدهما عال ، والآخر نازل ، فقد روى عن أبي خالد الواسطى نفسه ، كما روى بنزول عن إبراهيم بن الزبرقان .

وكان نصر محدثا ومؤرخاً ، فهو الذى أرخ لواقعة صفين ، وقد قال فيه الأصفهانى : « كان نصر ثبتاً فى الحديث والنقل ، جمع أخبار محمد بن محمد بن زيد ، وولاه محمد بن محمد بن زيد ، السوق »[1] .

وكان ثقة عند الزيدية مقبولا عند أئمتهم ، حتى لقد روى عنه الإمام الهادى إلى الحق يحيى فى كتابه الأحكام — فى كتاب الطلاق .

وأكثر الذين يخالفونه فى المذهب يطعنون فى صدقه ، ومنهم من يذكر أن سبب الطعن هو تشيعه ، وقد قال فيه الذهبى إنه رافضى ، ولكن الحقيقة أنه

(١) مقاتل الطالبيين ص ٥١٤ .

ليس رافضياً ، لأن الزيدية كلهم أو جلهم على عدم رفض إمامة الشيخين أبى بكر وعمر ، والجارودية هم الذين تركوا مذهب الإمام زيد فى هـذا ، وكانوا يرفضون من بعد زيد رضى الله عنه إمامة الشيخين أبى بكر وعمر ، وما كان نصر كذلك ، بل كان زيدياً مناصراً لذرية زيد رضى الله عنه ، وممن ينتهجون آراءه ومذهبه ، فطعن الذهبي فيه بالرفض غير سليم إلا إذا كان فى وهمه أن كل الشيعة روافض .

وقد طعن فيه الإمامية أيضاً ، وكل هـذا طعن مذهبى ، وهو طعن مطلق فلا يلتفت إليه .

وقد كان نصر من الزيدية الذين تقدموا للجهاد مع محمد بن محمد بن زيد الذى خرج على المأمون سنة ١٩٩ ، وكان قائد جيشه أبا السرايا ، وقد تولى لمحمد أمر السوق كما أشرنا ، وتولى من قبله الجهاد مع الإمام محمد بن إبراهيم ، فلم يقتصر فى تشيعه الزيدى على الفقه ودراسته ، بل تولى الجهاد مع المجاهدين ، وإدارة السوق عندما كان لهم سلطان ، وقد توفى فى النصف الأول من القرن الثالث .

٢٢٢ — روى نصر بن مزاحم كما رأيت المجموع عن أبى خالد ، وعن غيره ، وقد رواه عن نصر كثيرون منهم سليمان بن إبراهيم بن عبيد المحاربى .

وقد روى المجموعين الفقهى والحديثى بترتيب أبى خالد الواسطى ، وإنه كان كسائر الرواة من الزيديين موضع طعن المحدثين من الجمهور ، إذ ضعفوه لتشيعه ، وموضع طعن الإمامية ، ضعفوه لعدم قوله بمقالتهم من رفض إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وقد سمع من سليمان هذا كثيرون من الزيدية ، ووثقوه جميعاً ، وقد كان أحد الناقلين للمجموع فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى الذى أخـذ فيه الفقه الزيدى يتفرع ، وتتسع أبوابه ، وقد توفى فى هذا النصف من ذلك القرن .

وقد روى المجموع عن سليمان هـذا حفيده ابن بنته على بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعى ، وقد كان هـذا الحفيد فقيهاً مشهوراً ، قد اختلط بفقهاء الحنفية

فى عصره ، إذ كانت أسرته قد اشتهرت بالإمامة فى الفقه الحنفى ، بل قد عد هو من فقهاء الحنفية ، وكان يعد شيخهم فى عصره ، وقد ذكره الذهبى فى شيوخ الحنفية ، فقال فى سنة ٣٢٤ توفى شيخ الحنفية على بن محمد بن أحمد بن الحسن النخعى فى هذه السنة .

ولقد كان موضع تزكية الكثيرين من فقهاء الجمهور ومحدثيهم على هذا الاعتبار ، ولذلك لم يتعرض للطعن كما تعرض جده أبو أمه ، وكما تعرض أكثر رواة الزيدية ، وقد ذكر فى طبقات الحنفية ، فقد جاء فيها على بن محمد بن الحسن الكاسى النخعى توفى سنة ٣٢٤ . . .

وإنه ثقة بلا ريب عند الزيدية ، وقد قرأ المجموع على جده سنة ٢٦٥ ﻫ .

ولعل علياً هذا كان من واسطة العقد الذى ربط بين الفقه الزيدى والفقه الحنفى ، وسنجد فى فروع كثيرة تلاقى المذهبين فى كثير من الحلول الفقهية ، بل سنجد بعض توافق الأصول الفقهية فى الجملة للمذهب الحنفى ، وإن كانت تتلاقى مع غيرها إلى حد كبير .

٢٢٣ — وقد روى عن على بن محمد هذا المجموع كثيرون منهم عبد العزيز بن إسحق شيخ الزيدية فى بغداد ، فقد جاء فى طبقات الزيدية : «روى مجموع الإمام زيد بن على عليه السلام الفقهى الكبير المرتب المبوب عن على بن محمد النخعى» وقد روى عن كثيرين غيره ، ولكنه اختص هذا برواية المجموع عنه ، وقد تلقى عنه الكثيرون » وقد كان هذا موضع طعن جمهور المحدثين من أهل السنة ، كما كان موضع طعن الإمامية ، ولكنه موضع تقدير وتوثيق الزيدية أجمعين ، وقد روى عنه كثيرونْ منهم وروى عنه السيد أبو طالب الناطق بالحق .

وإذا كان قد ثبت جمع على النخعى بين دراسة الفقه الحنفى ودراسة الفقه الزيدى ، وكان مع أنه راوى المجموع عن الإمام زيد يعد شيخ الحنفية ، فقد جمع أبو طالب هذا بين الرواية عن آل البيت وما عندهم من أخبار ، مع رواية الأحاديث المعروفة عند أهل السنة ، وقد أخذ عليه أنه روى سنن الترمذى من غير أن يتلقاها تلقياً ، كشأن رواة

الأحاديث واعتبره الذهبي من أسباب الطعن فيه ، ولكن دفع طعنه بأن الكتب فى ذلك القرن كانت قد شاعت ، واشتهر كل ما اشتملت عليه ، ولذلك لم يعتبر الحنفية الحجة فى الاشتهار فيما يكون قد اشتهر بعد القرن الثالث أى بعد تابعى التابعين ، لأن السنة كانت قد دونت فاشتهرت كلها ، اشتهر ضعيفها مع قويها بذلك التداول .

ما بعد أولئك الرواة :

٢٢٤ — بعد أولئك الرواة الذين ذكرناهم تلميذاً عن شيخ عن شيخ حتى القرن الرابع الهجرى ، حيث كثر التدوين الفقهى ـ قد أخذ الفقه الزيدى تتسع آفاقه بل إنه كان فى أثناء هذه السلسلة التى ذكرناها قد أخذ التفريع الكثير فى الفقه الزيدى ، ورويت آثار الإمام زيد والأحاديث التى رواها عن آل البيت بطرق أخرى غير طريق المجموع الكبير فى الفقه والحديث .

وقد ظهر فى هذه الأثناء الإمام الهادى إلى الحق يحيى الذى يعتبر محيى ذلك المذهب كما أشرنا فقد تولى الدعوة إليه ، وتفريع فروعه ، واستخراج ينابيعه ، وقرب ما بينه وبين مذاهب الجمهور ، وأسند فروعه ورجعها إلى أصولها ، وقد تسلم التاريخ من بعد ذلك كتب الفقه فى المذهب الزيدى أصولا وفروعاً ، وصار حكمها من حيث الصدق أو الرد حكم الكتب المذهبية المختلفة ، فصار حكمها حكم كتب الخصاف ، والطحاوى وغيرهما من أئمة المذهب الحنفى ، وكذلك الشأن فى كل المذاهب الفقهية ، فإنه بعد القرن الثالث صار التدوين يجمع دقائق العلوم ، ويتلقى العلماء الكتب فى كل المذاهب ، إذ تشتهر فى حياة أصحابها ، ولا تحتاج بعد ذلك إلى إثبات .

قبول المجموع

٢٢٥ — تلقى علماء الزيدية المجموع بالقبول ، وقد لخصنا كل وجوه الطعن التى وجهت إليه وجهاً وجهاً ، وما رد به الزيدية أقوال الطاعنين ، وانتهينا إلى أن الطاعنين فى راويه الأول أساس طعنهم فيه مذهبي وهو مطلق لا يستند إلى وقائع ثابتة تمكن الدارس من مشاركة الطاعنين فى الوقائع التى أدت إلى الحكم بالطعن ، ولذلك نحن نوافق من ردوا الطعن بأنه غير مقبول لإبهامه .

وما وجه إلى متن المجموع لا يقبل أيضاً لأنه تبين أن الروايات التى اتهم فيها الراوى فيها بالنسبة لعلى كرم الله وجهه قد اتفقت مع ما روى عنه عند جمهور المحدثين ، ولذلك لم يكن لهذا الاعتراض مورد يرد عليه ، بل لعله ينتهى إلى تزكية ما اشتمل عليه المجموع ، لا إلى رده ، فالتحرى أدى إلى وجود شاهد بالصدق ، ولم يؤد إلى وجود طاعن بالكذب .

وقد يكون الطعن بانفراد الراوى بالرواية عن الإمام زيد مع كثرة التلاميذ غير أبى خالد الواسطى له وجاهته ، ولكن يرد عليه بثلاثة أمور :

أولها — ما رد به شارح روض النضير الذى ذكرناه ، وهو أن تلاميذ زيد قد تفرقوا فى البلاد تحت تأثير الاضطهاد ، وتتبعهم أينما ثقفوا فمنهم من هاجر إلى الأقاليم النائية ، ومنهم من استخفى ، ومنهم من ادرع بالتقية ، فكان مقتضى المنطق ألا يجتمعوا ، وألا يكثر الرواة عن الإمام زيد ، وإنه بعد أن طلعوا على المروى وافقوا عليه .

ثانيها — أن كتب المذاهب المختلفة كان الرواوى فيها واحداً ، أو اثنين ، فكتب المذهب الحنفى مدونها ، وراوى ما فيها هو الإمام محمد بن الحسن الشيبانى رضى الله عنه ، وما كان من المعقول أن يكون تلاميذ أبى حنيفة ثم تلاميذ تلميذه أبى يوسف واحدا فقط ، هو محمد بن الحسن ، بل كانوا كثيرين ، ولكن لم يتجه

إلى التدوين والجمع وحصر المروى سوى محمد بن الحسن وما كان ذلك مسوغا للطعن فيها ، وذلك لأن الجميع قد تلقوها بالقبول ، ولم يترددوا فى الاحتجاج بها ، وقد روى سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم المدونة ، ومع ذلك تلقاها العلماء بالقبول ، ولم يطعنوا فيها بانفراد عبد الرحمن بن القاسم برواية أقوال الإمام مالك لأن الأكثرين تلقوا ما فيها بالقبول ، وكذلك راوى فقه الإمام الشافعى هو ربيع ابن سليمان المراوى المؤذن ولم يطعن أحد فى رواية الأم ولا الرسالة بانفراد الربيع بالرواية عن الإمام الشافعى لأن الذين عاصروه تلقوا روايته بالقبول ، وكان الشافعيون من البلاد الإسلامية يطلبون علم الشافعى من الأم ، ويفرعون عليه .

ثالثها — أن العلماء قد تلقوا بالقبول المجموعة العلمية التى اشتمل عليها المجموع وإنا نفصل ذلك بكلمة موجزة .

تلقى العلماء للمجموع بالقبول

٢٢٦ — لقد تلقى الزيدية فى كل الأجيال المجموع بالقبول ، فقد وافق على ما فيه عيسى بن زيد رضى الله عنهما ، ولم يعترض على ما جاء فيه أحد من معاصرى أبى خالد الوسطى ، أو على الأقل لم يثبت أن أحداً اعترض على ما جاء فيه ، واستمر ذلك فى الأجيال التى جاءت بعد أبى خالد ، لم يعترض أحد على ما جاء فيه ، حتى الذين خالفوا فى آرائهم بعض ما اشتمل عليه المجموع كالإمام الهادى إلى الحق فقد خالف ما فى المجموع فى بعض الروايات ، وبعض الفقه ، ولكنه لم يطعن فيه بالكذب وقد تناقل الزيدية العبارات المختلفة الدالة على تلقيه بالقبول .

ومن ذلك ما جاء فى روض النضير : « هو من الكتب المشهورة المتداولة بين شيوخ العترة وشيعتهم ، وقد سبق ما نقلناه من نصوص الأئمة من أنه تلقى

بالقبول ، وأيضا قال ابن حجر فى نكته على ابن الصلاح « إن الكتاب المشهور غنى بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلى مصنفه كسنن النسائى » .

وإن أهل البيت العلوى رضى الله عنهم قد تلقوه بالقبول ، وجاء فى هذا الشرح أيضا : « هذا المجموع الكبير قد تلق بين أهل البيت بالقبول وقد قال الإمام الهادى إلى الحق عز الدين بن الحسن . . . بعد ذكر الإمام زيد : له من كتب الفقه المجموع ، وهو أوّل كتاب جمع الفقه ، ورواه عنه أبو خالد الواسطى ، تلقته الأمة بالقبول ، حتى إن الإمام محمد بن المطهر شرحه بجزئين سماه المنهاج الجلى فيه من غرائب العلم ونوادره شىء كثير . . . وقال الإمام أبو طالب عليه السلام فى التذكرة ، والمجموع الذى جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن على معروف مشهور وذكر الإمام يحيى بن الحسن بن محفوظ فى رسالته الشتوية أنه لم يكن للعترة عليهم السلام فقه قبل القاسم والهادى غير مجموع فقه الإمام زيد بن على » .

٢٢٧ — ويظهر أنه لا يطعن أحد فى سند الكتاب ، ونسبة روايته إلى أبى خالد الواسطى ، والشك فى أبى خالد نفسه ، أو فى متنه عند من يريدون أن يثيروا شكا ، وإذا كان ذلك كذلك فإن تلقى العلماء بالقبول ، وخصوصاً ممن عاصر أبا خالد من آل البيت يرجح جانب الصدق ، ويشهد لما انفرد به أبو خالد ، وبذلك لا يكون ثمة مساغ للنقد ، فإن تلقى العلماء لكتب ظاهر الرواية التى رواها الإمام محمد بالقبول أزال ما يثار حول الانفراد ، وكذلك هنا يعتبر تلقى الزيدية ، وخصوصاً آل البيت يدل على صدق النسبة فى المجموع .

وإن الطعن فى أى مجموعة علمية يتلقاها العلماء المختصون فيها بالقبول نوع من الهدم العلمى ، وقطع السلسلة العلمية التى تربط الحاضرين بالغابرين ، فالمجموعات الفقهية فى المذاهب المختلفة لو اطرحنا الثقة فيها التى بنيت على تلقى الأجيال لها بالقبول ، لانقطعت الروابط الفكرية بمن كتبوها ، ولانقطعت الدراسات الفقهية

التى تكون تتميما لعمل من سبقوا وإن ذلك ليس شأن العلوم الفقهية والنظرية فقط ، بل هو أيضاً شأن العلوم التجريبية ، فإن الحاضرين من العلماء يبنون على تجارب السابقين ، ولا يقضون الوقت فى التشكيك فى نسبة التجارب إلى من أسندت إليهم .

وقد رأينا فريقاً من الذين يدرسون الأدب لا يفرضون حقائق قائمة ، ولا يفرضون أن تلقى العلماء أو الناقدين أو الأدباء مجموعة شعرية أو نثرية بالقبول دليلا على صدقها ، يجب من بعد ذلك التسليم بها ، وحسبوا منهاجهم فى الإنكار المجرد هو المنهاج العلمى ، وكأن المنهاج العلمى يبنى على الإنكار المجرد الذى لا يقوم المنع فيه على سند وليس هذا من طرق البحث فى شىء ، لأن البحث ليس إنكاراً ، إنما البحث بناء على القائم وإذا كان للإنكار موضع فلا بد أن يكون إنكاراً له سند .

ولسنا نقول إن كل ما يتلقاه العلماء بالقبول يكون مقبولا فى كل الأحوال ، ولكن نقول إن الأصل فيه القبول ، حتى يقوم دليل يناقضه ويمنعه ، فإن قام دليل المنع ، وأدى إلى النفى القاطع فإنا نتبع ما أدى إليه ، وذلك لأن التلقى بالقبول ظاهر يشهد بالصدق ، كاليد تكون دليل الملك ظاهراً ، فإذا قامت البينات على عكس ما يدل عليه الظاهر اتبعناها .

وقد تتبعنا كل ما أقامه الخصوم من بينات تنفى ما تلقاه العلماء بالقبول ، فلم نجدها صالحة للإثبات ، ولذلك اطرحناها ، وأخذنا بالظاهر ، وهو الذى قام على تلقى العلماء بالقبول .

٢٢٨ — وإن الضرورة الفكرية تحتم علينا الأخذ بما جاء فى المجموع ، ذلك أننا نكتب فى فقه الإمام زيد كما يتداوله فقهاء الزيدية ، وكما فهمه الزيديون من آراء الإمام زيد ، ورواياته ، فلسنا نبتدع للإمام زيد آراء ليست عندهم ، ولا نتقحم عليهم بأقوال لا يعرفونها ، ولو أردنا ذلك ما أسعفنا الزمان بما نريد ، فإنا لا نجد مصادر لفقه الإمام زيد غير ما يتداوله أولئك العلماء الذين يتدارسون مذهبه فيما نسب

إليه ، وفيما فرعوه عليه ، وفيما أضيف إليه ، وفيما اجتهدوا فيه هم والأئمة من آل محمد رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، ومنهم ما خالف المأثور عن الإمام زيد ، كما كان يخالف أبو يوسف ومحمد شيخهما أبا حنيفة ، وكما خالف ابن وهب شيخه مالكا ، وكما خالف المزنى شيخه الشافعى .

وإذا كنا ندرس فقه الإمام زيد ، كما قرره الزيدية ، وكما تناقلوه برواياتهم عنهم ، وقد صرح الأكثرون بأن المجموع يمثل فقه الإمام زيد ، فإنه من الواجب علينا أن نعتبر المجموع أصلا فى الدراسة ، كما اعتبره أكثرهم ، وأن نأخذه بالقبول ، كما أخذته الكثرة الكبيرة من فقهاء الزيدية .

كيف كانت رواية المجموع عن الإمام زيد

٢٢٩ — انتهينا من الكلام السابق إلى أنه يجب الأخذ بالمجموع كما تلقاه الزيدية ، ما دمنا نسرد مذهب الإمام كما يقرر الزيدية ، فنقبل من الرواية ما يقبلون ، ونرد ما يردون .

ولكن كيف كانت رواية المجموع ، أكتب بهذا الترتيب فى عهد الإمام زيد بقلمه ، وتم أخذه أبو خالد ، ونشره ، وقد وجده مخطوطاً عند الإمام وقرأه عليه - أم أن الإمام زيداً أملاه عليه إملاء ، كما كان يملى أبو يوسف ، والشافعى أحياناً ، أم أن ما اشتمل عليه الكتاب من آثار عن النبى وآل البيت قبل الإمام زيد رضى الله عنه - قد رواه عنه شفاهاً ، أو بإملاء بعضه ، وتحرير الإمام زيد لبعضه فجمع ذلك كله أبو خالد الواسطى ، ودونه ، وسماه المجموع باعتبار أنه مشتمل على مرويات زيد ، ومشتمل على فقهه ، وأن مروياته مجموع الحديث ، وآراءه مجموع الفقه .

٢٣٠ — ألا فلنسلك سبيل السبر والتقسيم ، لننظر أى الطرق أقرب إلى الاتساق التاريخى .

أما الفرض الأول ، وهو أن يكون الإمام زيد ، رضى الله عنه قد دونه بقلمه فإنا لا نجد أحداً ادعاه ، ولا نجد شواهد عليه ، ولا نجد العلماء تكلموا فيه بالتفصيل ، أو بالإيجاز ، وإنا نستبعد ذلك الفرض ، لأنه لم يدعه أحداً أولا ولأن العصر لم يكن عصر تدوين كامل ، وكتابة إمام كزيد رضى الله عنه كل فقهه وآرائه تكون أمراً بعيداً لأنه لا يتفق مع روح العصر ، وما كان يجرى فيه ، ولأنه لو كان كتبه بيده ما ساغ لأحد أن يدعى انفراد أبى خالد بروايته ، لأنه حينئذ يكون مشهوراً معلوماً ، كموطأ الإمام مالك رضى الله عنه ، وككتب محمد بن الحسن فى نسبة تدوينها إليه ، وسنجد مع ذلك من البينات ما يشهد لخلافه .

وكذلك لا نستطيع أن نفرض أنه أملى الكتاب كله إملاء ، وتلقاه عنه

أبو خالد بإملائه ، فإنا لم نجد أحداً ادعاه ، وما كان يمكن انفراد أبى خالد بروايته عادة .

بقى الفرض الأخير ، وهو أن يكون الكتاب قد روى بطريق الرواية الشفوية أحياناً ، وبالإملاء أحياناً ، وإن ذلك هو الفرض الذى يتفق مع روح العصر ، ولنا شاهد على ذلك مما نقلناه عن أئمة آل البيت ، وتلاميذه ، فقد نقلنا لك أن الإمام أبا طالب الناطق بالحق قد قال فى المجموع « المجموع الذى جمعه أبو خالد ، ورواه عن زيد بن على مشهور معروف وإن التعبير بأنه جمعه ، ونسبة الجمع إليه يدل على أنه رواه عن الإمام زيد ثم دونه ، ولا يمنع هذا أن يكون ما جمعه مجموعين: أحدهما للحديث ، والآخر للفقه ، لأن روايته كانت قسمين : إحداهما رواية الحديث ، والأخرى رواية الفقه ، وقد قال نصر بن مزاحم فى روايته عن إبراهيم ابن الزبرقان « حدثنى بالمجموع الكبير المرتب جميعه عن أبى خالد » فإنه يستفاد من هذه العبارة أن أبا خالد قدمه للناس مرتباً مبوباً ، وأنه يشم منها أن الترتيب والتبويب لأبى خالد وإلا ما كان ثمة حاجة إلى النص على الترتيب ، وقد تكررت كلمات الترتيب والتبويب عند النسبة إلى أبى خالد .

وهكذا نجد العبارات تومئ إلى أبا خالد قد روى حديث زيد بن على ، وروى فقهه ، ودون ذلك كله فى كتاب ، سماه المجموعين : المجموع الفقهى ، والمجموع الحديثى .

وإن الدارس لمتن المجموع يجد هذا واضحا كل الوضوح فى الحديث وفى الفقه ، ففى الحديث يقول فى أكثر الروايات : حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده على عليه السلام ولنضرب لذلك أمثلة :

(ا) ما روى فى باب التيمم : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده على بن أبى طالب عليهم السلام قال إذ كنت فى سفر ومعك ماء وأنت تخاف العطش فتيمم واستبق الماء » .

(ب) وفى باب أوقات الصلاة ، يقول : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام قال : « نزل جبريل على النبى ﷺ حين زالت الشمس ، فأمره أن يصلى الظهر . . . الخ الحديث» .

(حـ) وفى زكاة الإبل العاملة يقول : «حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام قال : ليس فى الإبل العوامل والحوامل صدقة» .

وهكذا نجد الآثار التى يرويها تروى بقوله «حدثنى» وهى تدل على أنه يروى ويجمع ، لا أنه ينسخ ، وقد يتصور أن يكون تحديثاً ثم إملاء .

وفى الفقه نجده يصدر القول فيه بقوله : سألت زيداً عليه السلام ، ويروى الجواب ، ومن ذلك :

(ا) سألت زيداً عليه السلام عن زكاة الحلى ، فقال «زك للذهب والفضة ، ولا زكاة فى الدر والياقوت واللؤلؤ وغير ذلك من الجواهر» .

(ب) وجاء فى الزكاة أيضاً : سألت زيد بن على عليهما السلام عن مال اليتيم أفيه زكاة ، فقال : لا ، فقلت إن بنى أبى رافع يروون عن أمير المؤمنين على عليه السلام أنه زكى أموالهم ، فقال : نحن أهل البيت ننكر هذا .

وأحياناً يقول قال زيد كما فى الربا عند اختلاف الجنس فعنه : قال زيد بن على عليه السلام إذا اختلف النوعان مما يكال فلا بأس به مثلا بمثل يداً بيد . . .

وهكذا نجد عبارات المجموع فى الأثر والفقه تدل على أنه راو ، ولم يتلق مدوناً .

وقد أشرنا إلى أن ذلك هو الذى يتفق مع العصر وروحه ، فإن التدوين العلمى لم يعرف إلا فى الخمسين الثانية من القرن الهجرى الثانى ، نعم كانت هناك مذكرات تكتب ، وقد ابتدأ ذلك فى عصر التابعين ، بل فى عصر الصحابة ، وقد اتسعت كتابة المذكرات فى آخر عصر التابعين ، وكانت الروايات تتلقى بالقراءات على الذين دونوا .

وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن أبا خالد الواسطى روى تلك المجموعة

الفقهية بالشفاه كلها ، ويجوز أن يكون بعضها بإملاء من الإمام زيد ، وبعضها كان مذكرات قرأها على الإمام زيد ، وجمع ذلك كله فى المجموعين ، ورتبه فى أبواب فقهية جمعت بين فقه الآثار المروية عن آل البيت ، وفقه المسائل التى كان يصل إليها الإمام زيد رضى الله عنه وآله باستنباطه .

٢٣١ — ولا يتوهن أحد أن ذلك يؤدى إلى التشكيك فى رواية المجموع ، فإن صدق رواية المجموع قد توافرت عناصره ، فإنه لا يوجد مطعن جدى فيما اشتمل عليه ولا فى راويه ، وقد تلقاه أهل المذهب بالقبول ، وصار المصدر الفقهى الأول للفقه الزيدى ، فلا مطعن فيه بعد ذلك ، وطرق الرواية بالشفاه لا تقدح ، بل إن اختيار الرواية بالتلقى بالشفاه تزكية وتوثيق ، لتكون طريقة النقل متفقة مع ما كان يجرى فى العصر ، من حيث إن التدوين لم يكن قد تكامل ، وهذا أبو حنيفة رضى الله عنه الذى عاش بعد الإمام زيد نحو ثمان وعشرين سنة لم يدون فقهه ، بل دونه أصغر تلاميذه الإمام محمد بن الحسن الشيبانى ، فكيف نتصور أن يكون الإمام زيد قد كتب بقلمه وعبارته كتاباً كالمجموعين ، وكون الترتيب والتبويب لأبى خالد لا يؤثر فى صحة النسبة ، لأن كتب الإمام محمد بن الحسن الشيبانى رضى الله عنه قد قال مؤرخو الفقه إن ترتيبها كان لرواتها دخل فيه ، وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام فى أبى حنيفة ، ولم يطعن أحد فى إسناد كتب ظاهر الرواية إلى الإمام محمد ، وصحة نقلها فقه أبى حنيفة ، وفقه الكوفة بشكل عام .

المجموع المطبوع فيه الفقه والحديث

٢٣٢ — اتفق العلماء على أن المجموع الذى رواه أبو خالد الواسطى فيه الفقه، وفيه الحديث، فهو يشتمل على المجموعين الفقهى والحديثى، ولكنهما ليسا منفصلين، بل إن الباب الواحد يشتمل على الحديث والفقه، فهو يروى فى باب الصلاة الآثار عن آل البيت، وترتفع أحياناً إلى النبى ﷺ، وأحياناً تقف عند على كرم الله وجهه، وفيها فقه الإمام زيد، وما استنبطه، وكذلك فى باب الحج، والصوم، والزكاة، وغيرها من الكفارات والمعاملات.

وقد ابتدأ مثل كتب الفقه كلها بباب الطهارة، ثم بالصلاة، ثم بالعبادات كلها، وقد عقب الصلاة بالزكاة، ثم عقب عليها بالصوم، ثم بالحج، ثم بالأضاحى، ثم بالأطعمة، ثم الأشربة، ثم الذبائح، وبعد تمام العبادات دخل فى البيوع، وبذلك خالف منهاج الكتب عند الحنفية، وسلك مسلك غيرهم فى تقديم أحكام البيوع على أحكام الأنكحة.

وهكذا نرى الكتاب مرتباً ترتيباً فقهياً، وفى كل باب يجمع بين الآثار المروية فيه، والفقه الذى تلقاه عن الإمام زيد.

وهنا يتساءل القارئ أكان هذا الترتيب من عمل أبى خالد الواسطى، أم جرى فيه تغيير من بعده، كما جرى تغيير فى ترتيب بعض أبواب كتب ظاهر الرواية، التى رواها الإمام محمد بن الحسن الشيبانى.

ونقول فى الجواب عن ذلك إن الذين رووا عن أبى خالد الواسطى قالوا إنهم رووه مبوباً ذلك التبويب.

وليس لنا أن ننقض كلامهم، وقد يقول قائل أهذا هو الترتيب الذى ذكر نصر بن مزاحم أنه رواه مبوباً وكذلك من تلقى عن نصر بن مزاحم من بعده، أم أنه قد حصل تغيير فى الأبواب، فإن التغيير فى تبويب كتب الإمام ربما يكون قد حصل

فى القرن الرابع ، ولم يؤثر فى الثقة بها ولا يمكن أن يؤثر ، ونحن نقول إنه يحتمل أن يكون التبويب قد جرى فيه بعض التغيير ، ولكننا لا نفرضه فرضاً ، بل لا بد أن يكون قد جاء به خبر ، وإن التغيير فى تبويب بعض كتب الإمام محمد قد ذكرتها كتب الطبقات ، وكتب الفقه ، وبينت أن المعلومات لم يكن فيها تزيد ، ولا انتقاص ، ولم يجىء فى كتب الزيديين ما يدل على هذا التغيير فى التبويب ، ولذلك لا ندعى وقوعه لا نفرضه ، وإنه لا يضعف الثقة فى الكتاب إذا حدث .

٢٣٤ — وإننا قد درسنا ذلك الكتاب رواية ، وبينا ما تعرض له من نقد فى راويه وفى متنه ، وانتهينا إلى أنه يجب علينا الأخذ بما فيه على أنه مذهب زيد ، وبمجموع ما يرويه من أحاديث وما استنبطه من فقه ، وعلى ذلك يجب علينا أن ندرس المجموع دراسة أخرى تبين منها منهاج زيد فى فقهه وروايته ، لنتبين ما يرويه ، أفيه شذوذ عن السنن المشهورة المعروفة عند جماهير المسلمين ، وعن آرائه أفيها خروج عما اتفق عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة فى الأمصار ، والتى يأخذ باستنباط أئمتها والمخرجين على طريقتهم — جماهير المسلمين فى البلاد الإسلامية .

وإن الشرح المطبوع أكثره فى القاهرة المسمى (روض النضير) هو شرح فيه المجموع الكبير ، وقد اشتمل على هذه الدراسات المقارنة ، وأوفى فيها على التمام ، فى صدق نقل ، واستيفاء بحث ، وشمول وعموم ، وإنه بهذا يغنينا عن أن نرجع للمخطوطات الكثيرة للشروح التى سبقته ، لأن من دأبنا أن نختار الأيسر الأسهل ، ما دام يفى فى الوصول إلى الغاية ، ولا نتوعر فى الطريق إذا كان يمكن السير فى طريق معبد ، وفوق ذلك ، فإن المطبوع قد نشر وشهر ، فزكته الشهرة مع الخلو من الطعن ، فكان أحرى بالقبول ، وإنه فوق هذا وذاك قد اشتمل على زبدة ما فى الشروح السابقة ، كما يدل على ذلك نقله عنها ، فهو شرح جامع ،

وفيه مقارنة بين آراء الزيدية ، وآراء الإمامية ، فوق ما فيه من مقارنة ما فى المجموع بما فى كتب السنة وآراء الأئمة الأربعة .

ومن أجل هذا كله نعتمد عليه .

نماذج مما فى المجموع

٢٣٥ — وليس فى طاقتنا عند دراسة المجموع هذه الدراسة المقارنة أن ندرسه كله ، فإن ذلك يحتاج إلى مجلدات ضخام ، ثم إن هذا ليس غايتنا ، بل غايتنا هنا أن نعطى القارئ صورة من المجموع وما اشتمل عليه ، مما يشهد بأن ما اشتمل عليه من رواية وفقه ليس بشاذ ، ولا خارج عما انتهى إليه علماء السنة ، وما دون فى الصحاح ، وما وصل إليه فقهاء الأمصار ، وإنه يكفى فى ذلك أن تقدم البينات المثبتة ، ولا نتجاوزها . وإنه بعد الكلام فى أصول الزيدية ـ سنختار موضوعات ندرسها من فقه الإمام زيد كما فى المجموع دراسة مقارنة كاملة ، والله تعالى هو الموفق ، ولا ييسر لنا الأمر غيره ، فعليه نتوكل ، وبه نستعين ، وإنا لا نملك من أمرنا شيئاً ، إلا ما يوفقنا سبحانه إليه .

ونكتفى هنا بجزئيات من أبواب مختلفة ، فاخترنا مسائل فى الزكاة ، ومسائل فى البيع ، ومسائل فى الشفعة ومسائل فى المزارعة والإجارة ، ومسائل فى الهبة ، ومسائل فى غيرها .

١ — فى الزكاة

٢٣٦ — لقد جاء فى المجموع الكبير ما نصه : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام ، قال : ليس فى البقر الحوامل . والعوامل صدقة ، وإنما الصدقة فى الراعية »[1] .

ونرى أن هذا الحديث موقوف عند على رضى الله عنه ، إذ لم يذكر فيه النبى ﷺ ، ولقد روى مرفوعاً إلى النبى ﷺ ، فقد رفعه البيهقى عن غير طريق آل البيت إلى النبى ﷺ بإسناد على كرم الله وجهه ، وقد روى مثله موقوفاً عن جابر ، واللفظ المروى عن جابر : « ليس على مثير الأرض زكاة » وبهذا تتبين موافقة المروى فى المجموع للمروى فى كتب السنة المعروفة .

والكلام فى هذه المسألة كلام فى أصل فقهى خاص بزكاة الماشية ، أهى خاصة بالماشية الراعية أى السائمة أم لا ، وأهى خاصة بالماشية التى تتخذ للنماء ، ولا تتخذ لغرض آخر هو العمل أو الحمل ، اختلف الفقهاء فى ذلك ، فجمهور الفقهاء من آل البيت وغيرهم على أن الماشية التى تجب فيها الزكاة هى السائمة أى التى ترعى فى كلأ مباح ، ولا تتخذ للعمل ، بل للنماء ، لأن التى تتخذ للعمل تكون آلة فى يد مالكها والآلات لا تجب فيها الزكاة ، ولأن هذا النوع من الماشية لا يرعى فى كلأ مباح عادة .

وخالف جمهور الفقهاء الإمام مالك رضى الله عنه ، وشيخه ربيعة الرأى رضى الله عنه .

وحجة الرأى الأول — أن كتب أبى بكر الصديق التى جمع بمقتضاها الزكاة بالأثر المروى عن النبى ﷺ كانت الماشية فيها توصف بالسائمة ، ففيه بالنسبة للغنم :

---

(١) البقر الحوامل هى التى تحمل على ظهورها ، وذلك كثير فى السودان والحبشة ، والعوامل هى التى تحرث الأرض وتشد العربات ونحوها .

« صدقة الغنم فى سائمتها » ، وقد ورد ذلك الوصف فى كتاب عمر رضى الله عنه ؛ كما روى ابن عمر ، إذ فيه « وفى سائمة الغنم إذا كانت أربعين إلى أن تبلغ مائة شاة — شاة سائمة » وهذا كله يدل على أن فريضة الزكاة فى الماشية أساسها أن تكون سائمة ، ففرضها فى غير السائمة يكون فرضاً بلا دليل من الشارع ، ولا تثبت الفرائض المالية من غير دليل شرعى ، والدليل قد ورد فى السائمة فيقتصر على مورده ، ولا يصح تجاوزه .

وحجة الرأى الثانى ، وهو رأى مالك وشيخه لا يعتمد على النصوص ، بل يعتمد على االرأى ، لأن سبب الزكاة هو النماء فوعاؤها المال النامى ، فيكون الأساس هو النماء ، والعاملة كالسائمة وغير العاملة يتحقق فيها الموجب ، وهو النماء ، ولا يصح أن تقاس على آلة الصناع ، لأن آلة الصناع لا تنمو ولا تثمر بذاتها ، إنما الثمرة من عمل الصانع ، والعوامل من البقر ، لها نماء خاص غير كونها آلة[1] .

والمذهب الزيدى يعتمد على الأثر المروى عن على رضى الله عنه ، وهو يقوم على النفى ، فهو ينفى بالنص عن العوامل والحوامل وجوب الزكاة ، وذلك نص فى الإثبات ، وقد تأيد بما روى فى البيهقى مرفوعاً عن طريق على ، وبما روى موقوفاً على جابر بن عبد الله »

٢٣٧ — جاء فى المجموع من فقه الإمام زيد : « سألت زيداً عليه السلام عن الفصلان والحملان والعجاجيل الصغار فقال لا صدقة فيها »[2] .

وهذا ليس حديثاً يرويه زيد عن آل بيته ، ولكنه فقه يبديه برأيه المتأثر

(١) مأخوذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من شرح الروض النضير ج ٢ ص ٣٩٩ وما يليها .

(٢) الفصلان جمع فصيل ، وهو ولد الناقة إذا فصل عن أمه ، والعجاجيل جمع عجول فهو جمع جمع والحملان جمع حمل وهو صغير الغنم .

بما درس من فقه آل البيت ، ونرى من هـذا كيف يجتمع المجموعان الحديثى والفقهى ، إذ يذكر فى كل باب فقهى ما ورد فيـه من أحاديث ، وما ورد فيه من فقه هو من استنباط الإمام زيد وبرأيه ، فيلتقى فقه الأثر وفقه الرأى .

وهذه المسألة تمس أصلا من أصول الزكاة أيضاً ، وهو نماء النصاب أيدخل فى مقدار ما تفرض فيه الزكاة ، بمعنى أن الأخذ يكون من النصاب ومن نمائه معاً ، من غير نظر إلى كون النماء قد حال عليه الحول أم لم يحل ، أم أن الزكاة تؤخذ مما حال عليه الحول ، ولا يؤخذ شىء من النماء حتى يحول الحول عليه ، وذلك لأن الفصلان والحملان والعجول الصغار لم يمر عليها الحول .

وقد اختلف فى هذا الأصل على ثلاثة أقوال :

أولها — قول الإمام زيد رضى الله عنه وآله ، وهو المذكور فى المجموع ، وصريحه أنه لا تؤخذ منها ولا تعتد عند احتساب الزكاة لأنها لم يحل عليها الحول ، سواء أكانت متصلة بأمهاتها أم انفصلت عنها أمهاتها ما دامت صغيرة لم يحل عليها الحول ، لأن شرط الزكاة حولان الحول ، وهو لم يتحقق فيها ، ولقد ورد فى الحديث « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » .

ثانيها — قول بعض الأئمة من آل البيت انها تجب فيهن ، ولو انفصلت عنهن أمهاتهن جميعاً ، بحيث بيعت كل أمهاتهن وبقين وحدهن ، لأنه قد روى عن على رضى الله عنه : اعتـد عليهم بالصغار والكبار ، ولأنهن إذ ولدن كن تابعات لأمهاتهن ، فوجبت فيهن الزكاة بهذا الاعتبار ، وإذا انفصلت الأمهات بالبيـع لا يزول الوجوب ، لأن ما يجب بحكم الشارع لا يسقط إلا بأدائه ، وقد وافق هـذا الرأى رأى مالك والشافعى وأحمد .

ثالثها — رأى أبى حنيفة أنها إن بقيت من أمهاتهن واحدة وجبت فيها الزكاة ، وإن لم يبق من الكبار التى حال عليها الحول واحدة لا تجب فيها الزكاة ، وهذا الرأى يروى عن الإمام زيد فى البحر ، والأصل الذى قام عليه هذا الرأى هو ما روى

عن عليّ رضى الله عنه أنه قال : « اعتد عليهم بالكبار والصغير » ففيه إشارة إلى أنه يعتد بالمجموع ما دام هناك صغار وكبار ، وأيضاً ، فإن وجوب الزكاة فى الصغار باعتبارها تابعة للكبار ، لا باعتبارها أصلا قائماً بذاته ، فما دام المتبوع موجوداً بأى صورة فإن الزكاة تجب فى الجميع ، فإذا انفصل الأصل اعتبر النماء أصلا منفرداً فلا بد فيه من حولان الحول[1] .

٢٣٨ — جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام ليس فى المال الذى تستفيده زكاة حتى يحول عليه الحول منذ أفدته ، فإذا حال عليه الحول فزكه » .

هذه مسألة متصلة بالتى قبلها ، بل عموم لما قبلها ، وقبل أن نخوض نتكلم فى هذا المروى ، لأنه ليس رأياً مستقلا للإمام زيد ، بل هو رواية له ، وقد روى الحديث عن على موقوفاً ، كما روى فى كتب السنة عنه موقوفاً بعدة طرق ، فقد أخرجه ابن أبى شيبة عن غير طريق آل البيت ، وكذلك أخرجه وكيع عن سفيان الثورى عن على موقوفاً .

ومثل ذلك أخرج البيهقى موقوفاً ومرفوعاً ، وتعاضد بما أخرج عن أبى بكر وعثمان وابن عمر .

والمسألة التى تعرض لها هذا الأثر هى عموم لما استنبطه الإمام زيد رضى الله عنه كما أشرنا ، ولعل الإمام زيداً فى استنباطه الذى ذكرناه آنفاً كان يطبق ذلك الأثر تطبيقاً شاملا .

والأقوال بالنسبة لهذه المسألة فى الماشية هى ما ذكرنا آنفا ، وأما فى النقود وعروض التجارة ، فالأقوال فيها ثلاثة :

أولها — قول الإمام زيد فى المجموع وهو أن الزائد المستفاد فى أثناء العام لا تجب فيه الزكاة إلا إذا حال عليه الحول ، وبذلك تتجدد الزكاة بحولان الحول

---

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه للأدلة من روض النضير ج ٢ ص ٤٠٢ مع زيادة .

فى بعض المال دون بعض، وهذا هو رأى الشافعى بالنسبة لعروض التجارة والنقود .

والرأى الثانى — هو ما رواه الإمامية عن الإمام أبى عبد الله جعفر الصادق ، وأبيه الإمام محمد الباقر من أن الزكاة تؤخذ عن الكل الأصل والمستفاد ، والعبرة بتحقق النصاب وقت ابتداء العام وآخره ، ويؤخذ عن كل ما يملك فى نهاية الحول ، لعموم قول النبى ﷺ : « فى الرقة ربع العشر » وذلك يشمل المال الذى يكون مملوكا فى نهاية الحول ، ولأن الأساس فى حولان الحول هو تقرر الغنى الموجب للزكاة ، وهو متقرر بوجود النصاب فى أوله وآخره ، ولأنه إذا نقص المقدار الذى كان يملكه ينقص من الزكاه بما يعادله ، فيجب أن تزيد الزكاة إذا زاد المقدار . وهذا الرأى روى عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما ، وهو رأى الإمام مالك رضى الله عنه .

والثالث رأى أبى حنيفة وأصحابه وهو أنه تؤخذ الزكاة من الزيادة إذا لم ينقص المال عن النصاب فى أثناء الحول ، سواء أمضى حول على الزيادة أم لم يمض، وإذا نقص المال عن النصاب فى أثناء الحول ، فإن السنة تبتدئ من وقت تكامل النصاب ، لأن شرط الزكاة حولان الحول بأن يتحقق الغنى طول العام ، لا فى جزء من العام[1] .

٢٣٩ — وقد جاء فى المجموع : « سألت زيد بن على عليهما السلام عن مال اليتيم أفيه زكاة ، فقال : لا ، فقلت إن بنى أبى رافع يروون عن أمير المؤمنين على عليه السلام أنه زكى مالهم ، فقال نحن أهل البيت ننكر هذا » .

وإن هذا بلا شك من فقه زيد ، ولكنه يمتاز بأن فيه معارضة لبعض المروى عن على رضى الله عنه ، وهو أن بنى أبى رافع قد ذكروا عن على رضى الله عنه أنه أخرج الزكاة من مال اليتيم ، وقد أنكر هذا الخبر عن على كرم الله وجهه الإمام زيد رضى الله عنه ، وزكى الإنكار بأنه إنكار أهل البيت جميعاً ، وإن هذا

---

(١) أخذ بتلخيص وتوضيح وتوجيه الأدلة ، من الروض النضير ج ٢ ص ٤١١ مع زيادة لتتميم المراد .

الخبر الذى أنكره آل البيت قد روته بعض كتب السنة مسندة إلى على رضى الله عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة عن أبى ليلى أن علياً كرم وجهه زكى أموال بنى أبى رافع ، وكانوا أيتاماً فى حجره وولايته ، وقال : « ترون أنى كنت ألى مالا ، لا أزكيه » ، وروى البيهقى : « أن رسول الله ﷺ كان أقطع أبا رافع أرضاً ، فلما مات أبو رافع باعها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه بثلاثين ألفاً فدفعها إلى على بن أبى طالب ، فكان يزكيها ، فلما قبض ولد أبى رافع عدوا مالهم فوجدوه ناقصاً ، فأتوا علياً كرم الله وجهه فأخبروه ، فقال أحسبتم زكاتها ؟ قالوا : لا ، فحسبوا زكاتها فوجدوها سواء ، فقال على : أكنتم ترون أن يكون عندى مال لا أزكيه » ، وقد تعددت الروايات عن على رضى الله عنه ، ولعل سبب إنكار زيد وإنكار الذين عاصروه من آل البيت ، أنهم لم يطلعوا عليه .

وإن هذا يدل على أن ما يختلف فيه الإمام زيد فى الرواية عن على ، عما يقرره علماء السنة من الرواية يكون له مستند فيه ، سواء أكان قوياً أم لم يكن فى نظر علماء الحديث الذين لا يقتصرون على الرواية عن آل البيت .

هذا والمسألة التى تعرض لها الإمام زيد فى استنباطه تمس أصل فرضية الزكاة ، ووصف الزكاة من حيث كونها عبادة تحتاج إلى النية ، فقد قال الإمام زيد ، إن أموال اليتيم أى الصغير ، ومثله المجنون والمعتوه لا تجب فيهما الزكاة ، سواء أكانت زكاة الأموال المنقولة ، أم كانت زكاة الزرع والثمار ، وذلك لأن هؤلاء غير مكلفين ، إذ التكليف يقتضى العقل والبلوغ ، ولأن الزكاة عبادة ، والعبادة تحتاج إلى النية ، وهؤلاء لا تنعقد منهم نية العبادات اللازمة ، وخصوصاً إذا كانوا لا يميزون ، ونرى من هذا أن أساس ذلك الرأى هو فرض أن الزكاة عبادة وأنها تكليف شخصى يتصل بالمكلف لا بماله .

وقال أبو حنيفة وأصحابه مثل ذلك القول ، ولكنهم استثنوا زكاة الزرع والثمار فأوجبوا أخذها من مال الصغير والمجنون والمعتوه ، وذلك لما فيها من

معنى مئونة الأرض وتكليفاتها ، وروى أن ذلك الرأى هو رأى الإمام زيد ، وقد جاء فى البحر الزخار ذلك ، وهو لا يخالف المروى فى المجموع مخالفة كلية بل إنه مخصص له ، وهذا الرأى هو رأى جعفر الصادق رضى الله عنه ، ورأى كثيرين من آل البيت .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الزكاة بكل أنواعها تجب فى مال الصغير والمجنون والمعتوه ، وهو رأى الهادى من أئمة الزيدية ، ورأى مالك والشافعى وأحمد ، وقد بنى ذلك الرأى على ثلاثة عمد :

أولها — ما روى من أن النبى ﷺ أمر بالاتجار فى مال اليتيم حتى لا تأكله الصدقة ، فقد روى أن النبى ﷺ ، قال : « ألا من ولى يتيما له مال ، فليتجر له فيه ، ولا يتركه تأكله الزكاة » ، وقد روى عنه أيضاً فيما رواه عمر بن الخطاب أنه قال : « ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة » وإن الخشية من أن تأكلها الصدقة يدل بالالتزام على أن الصدقة مفروضة فيها .

ثانيها — ما روى عن على رضى الله عنه من أنه كان يقدم الزكاة من أموال بنى رافع ، وقد تعددت أسناد الرواية وهذا التعدد يرجحها .

ثالثها — أن الزكاة مئونة المال ، وليست تكليفاً شخصياً ، وفاقدو الأهلية وناقصوها تجب فى أموالهم الحقوق التى تتعلق بالأموال ، والزكاة تتعلق بالأموال فتجب فيها ، وإنه يزكى هذا أن جنايات الصغار والمجانين والمعاتيه توجب الديات فى أموالهم ، وأنهم إن أتلفوا مالا ، وجب الضمان فى أموالهم ، فالحقوق المالية كلها لا يعفون منها ، وإن الزكاة من التكليفات المالية الخالصة ، فكانت تجب حقاً فى الأموال كلها لا فرق بين مال عاقل كامل الأهلية ، ومال فاقد الأهلية أو ناقصها[1] .

---

(١) انتهى بتلخيص وتوضيح من روض النضير ص ٤١٧ ، مع زيادة لتتميم المقارنة .

٢٤٠ — وإن الذى يستخلص من هذه الدراسات الجزئية فى هذا الباب أن ما يروى عن على يتلاقى مع الرواية عنه فى كتب السنة المشهورة المعروفة بين جماهير المسلمين ، أو على الأقل يتلاقى مع بعضها ، وإن ذلك يرجح صدق ما اشتمل عليه المجموع من أخبار موقوفة عند على ، ويستنبط من هذا أيضاً أن الفقه الذى يقرره الإمام زيد سواء أكان باجتهاده أم كان بالأخبار التى يرويها عن على رضى الله عنه يتلاقى مع آراء للأئمة الأربعة ، وهو إن اختلف مع بعضهم قد يوافق الآخر ، وبهذا يتبين قرب آرائه من آراء الجمهور ، ولنسر فى اختباراتنا من الكتاب الكبير .

٢ — فى البيع

٢٤١ — وسندرس فى هذا الجزء من بحثنا بعض مسائل فى البيوع ، وسنختار منها ما يشرح أصلا من أصول البيع ، لأنه إذا توافقت أصول المسائل كانت ذلك دليلا على توافق المنهاج إلى حد كبير .

الربا :

٢٤٢ — ومن ذلك ماجاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام قال : « أهدى لرسول الله ﷺ تمر ، فلم يرد منه شيئاً ، فقال لبلال دونك هذا التمر ، حتى أسألك عنه ، قال فانطلق بلال فأعطى التمر مثلين وأخذ مثلا ، فلما كان من الغد ، قال رسول الله ﷺ : آتنا خبيئتنا التى استخبأناك ، فلما جاء بلال بالتمر ، قال رسول الله ﷺ : ما هذا الذى استخبأناك ، فأخبره بالذى صنع ، فقال رسول الله ﷺ : هذا الربا الذى لا يصلح أكله ، انطلق فاردده على صاحبه ، ومره ألا يبيع هكذا ولا يبتاع ، ثم قال رسول الله ﷺ : « الذهب بالذهب مثلا بمثل ، والفضة بالفضة مثلا بمثل ، والذرة بالذرة مثلا بمثل ، والبر بالبر مثلا بمثل ، والشعير بالشعير مثلا بمثل يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى » .

هذا نص مافى المجموع ، وقد روى فى الصحيحين بما يقارب هذا عن أبى سعيد الخدرى ، ففيهما أن بلالا قال : « كان عندنا تمر ردىء ، فبعت منه صاعين بصاع لنطعم النبى ﷺ ، فقال النبى ﷺ عند ذلك : « أوه ، أوه ، عين الربا ، لا تفعل ، إن أردت أن تشترِ فبع التمر ببيع آخر ، ثم اشتره » .

وإن نص الحديث الذى اشتمل على بيع الربويات يكاد يكون مجمعاً عليه فى صحاح السنة ، وإن اختلفت عبارات الحديث ، وبعض الأشياء ، ففى بعض النصوص الملح بدل الذرة ، وفى بعض النصوص الزبيب بدلها ، وإن اختلاف

الأصناف فى الذكر لا يدل على التضارب ، بل إن النصوص بمجموعها غير متعارضة ، وهى متلاقية ومتقاربة ، فهى لا تحصرها فى ستة ، بل تزيد على ستة ، إذ يدخل الزبيب والذرة والملح ، وكل ما ورد فيه نص ، لأن كل رواية ليس فيها ما يدل على القصر ، والتخصيص ، وما دامت كل عبارة لا تدل على شيء من ذلك ، فلا تعارض ، ويجمع كل هذا تحريم الربا فيه ، ثم إن اجتماع الروايات قد يشير إلى علة التحريم ، فقد وضع فى بعض الروايات الذرة ، وفى بعضها الملح ، وفى بعضها الزبيب وكلها مطعومات ، فقد يشير التجميع لهذا المتفرق فى الرواية إلى المعنى فى التحريم ، وهو الطعمية . والتنمية .

٢٤٣ — ولا بد أن نخوض بعض الخوض فى فقه هذه المسألة التى تعتبر أصلا من أصول البيوع فى الفقه الإسلامى ، بل هى فى حقيقتها أصل من أصول الاقتصاد والتعاون فى الإسلام .

وإن هذا الحديث المروى عن على كرم الله وجهه وتوافقت فيه الروايات المختلفة وتلاقت ـ يبين الربا فى البيوع ، وهو مقابل للربا فى الديون ، فالربا على هذا قسمان : ربا الديون ، وربا البيوع .

٢٤٤ — وربا الديون هو أن يزيد فى الدين فى نظير الأجل ، وهو ربا الجاهلية ، وهو الذى حرمه القرآن الكريم فى قوله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف ، وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، يمحق الله الربا ، ويربى الصدقات ، والله لا يحب كل كفار أثيم ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ، إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلو فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم

فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » .

وهذا هو الربا الذى أعلن النبى ﷺ بيان تحريمه فى خطبته يوم عرفة فى حجة الوداع ، إذ قال : « وربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضعه ربا العباس ابن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله » .

وإن هذا النوع من الربا قد أجمع العلماء على تحريمه ، ويسمى ربا النسيئة ، أما ربا البيوع الذى سنبينه فقد خالف فيه ابن عباس رضى الله عنه ، ويروى أنه رجع عن رأيه ، ولكن الرواة عنه قرروا أنه مات مصراً على أن ما عدا ربا الجاهلية حرام ، ويروى أنه روى عن النبى ﷺ قوله : « إنما الربا فى النسيئة » .

وقد حرم القرآن والسنة ذلك الربا ، لأنه يجعل الدائن يكسب من غير تعرض للخسارة ، مع أنه من المقررات الشرعية أن الغرم بالغنم ، ولأنه يؤدى إلى أن رأس المال يكسب من غير أن يتعرض لأى تكليفات عليه ، وذلك إفراط فى تقوية رأس المال ، ولأنه يؤدى إلى مضاعفات الديون ، ولأنه يؤدى إلى الأزمات الاقتصادية ، كما كان فى الفترة من سنة ١٩٣١ إلى سنة ١٩٣٩ .

وسمى ربا الجاهلية ، لأن قريشاً فى الجاهلية كانوا يتخذونه سبيلا من سبل الكسب ، فقد كانوا تجاراً ، وكان منهم من يعطى المال مضاربة يشترك فيها فى الربح ويتحمل الخسارة ، وقد أقر الإسلام ذلك ، ومنهم من كان يعطى المال على أن يكون له كسب معلوم يزيد كلما زاد الأجل ، ومن هؤلاء العباس بن عبد المطلب رضى الله عنه .

وإن اتجار قريش فى الجاهلية ثابت معروف فقد كانوا يتجرون فى بضائع الروم وينقلونها إلى اليمن ، ويتجرون فى بضائع الفرس وينقلونها إلى الشام ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع ، وآمنهم من خوف » .

ومن هـذا يتبين أن ربا الجاهلية كان فى ديون استغلالية ، لا فى ديون استهلاكيـة ، ومن قصر ديون العرب التى حرم القرآن فيها الربا على الديون الاستهلاكية لم يلتفت إلى حال قريش فى الجاهلية ، وحال من كانوا يتعاملون بالربا فقد كان المقرضون من أشراف قريش وأجوادهم الذين لا يرضون أن يعطوا ديناً لمحتاج بربا ، وكان المقترضون من أشراف قريش فى كثير من الأحيان كآل المغيرة الذين كانوا يقترضون فى اتجارهم من بعض آل ثقيف ، وحرم الإسلام الربا ، وعليهم ديون لهؤلاء ، وفوق ذلك فإن قصرهم الربا على الديون الاستهلاكية تحكم فى النص ، وتخصيص من غير دليل مخصص .

٢٤٥ — وربا البيوع هو المذكور فى الحديث السابق ، وما هو مثله ، وقد اتفق الفقهاء على أمرين :

أولهما — تحريم ما ورد النص بتحريم التفاضل فيه عند البيع ، فلا يصح بيع الذهب إلا بمثله وزناً ولا بد من القبض فى المجلس ، ولا يصح بيع الفضة والبر إلا بالمماثلة والقبض فى المجلس ، وهكذا بقية الأصناف التى وردت فى النصوص ، وتسمى الزيادة ربا الفضـل ، ولا عبرة بالجودة ، وجمهور الفقهاء على أنه لا عبرة أيضاً بالصياغة ، وخالفهم فى ذلك ابن القيم .

وثانيهما — أنه إذا اختلف الجنس بين هذه الأصناف التى قيد التعامل فيها ذلك التقييد ، صح التفاضل ، ولكن يحرم التأجيل ، والتأجيل يكون ربا يسمى ربا النساء ، وبعض الفقهاء يسميه النسيئة ، وهو غير نسيئة الديون ، ونختار التسمية الأولى حتى لا يكون التباس .

وموضع اختلاف الفقهاء فى أن الأشياء التى وردت فى الحديث هو فى قصر ربا البيوع عليها ، أم يتجاوزها إلى غيرها ، قال الظاهرية التبادل المحرم مقصور على الأصناف الواردة فى الأحاديث ، لأنهم ينفون القيـاس ويقتصرون على موارد النصوص .

وقال جمهور الفقهاء إن هـذه الأشياء التبادل فيها على الوجه الذى نهى عنه حرام ، وكل ما فى معناها يكون حراماً ، فالنص هنا معلل ، والعلة تلتمس من النص ، ومن المقاصد التى تستبين من التحريم .

وقد قال الحنفية إن العلة التى يجرى عليها القياس هى الاتحاد فى التقدير والجنس ، وهذه هى العلة الكاملة ، فإن اتحد البدلان فى الجنس وفى التقدير بأن كانا مكيلين أو موزونين ، فقد كملت العلة ، وعلى ذلك يحرم التفاضل ، ويحرم النساء ، فالزيادة تكون ربا ، والتأجيل يكون ربا .

وإذا وجد أحد جزءى العلة ، بأن كانا مكيلين أو موزونين ، واختلف جنسهما ، كذهب بفضة ، أو بر بشعير ، أو بر بذرة ، فإن التأجيل يحرم والتفاضل يجوز .

ويظهر أن ذلك الرأى يتفق مع مذهب الإمام زيد رضى الله عنه ، بل قال صاحب الروض النضير إنه رأى أئمة العترة الطاهرة ، فقد جاء فيه : « وذهبت العترة والحنفيـة إلى أنها فى النقدين كونهما موزونين فيعم سائر المطبوعات (أى المعادن التى تقبل الطبع والطرق والسحب) فيحرم التفاضل والنساء فى متحد الصنف ، وفى غير النقـدين كونه مكيلا ، وهو مذهب أحمد بن حنبل فى ظاهر قوله ، قالوا وعرف ذلك الجزء من العلة بإيماء النصوص من الشارع كحديث عبادة الذى فيه : « والبر بالبر كيلا بكيل ، والشعير بالشعير كيلا بكيل »[1] .

فهذا الرأى أخـذ العلة من النص ، واعتبر كلمة كيلا بكيل تومئ إلى العلة ، ولكن هذه العلة لا يمكن أن تكون مشتملة على وصف مناسب للحكم ، إذ أنه لماذا يمتنع التأجيل فيما يتحدان وزنا كحديد برصاص ، ولماذا لابد من القبض فى بيع نحاس بذهب ، لا يمكن أن نجد وصفاً مناسباً يصح أن يكون متفقاً مع الحكم

(١) روض النضير جـ ٣ ص ٢٢٤ .

المانع ، ولهذا قرر المتأخرون من فقهاء الحنفية أنه إذا كان التفاوت كبيراً بين الموزونين ، والعرف يفرق بينهما من كل الوجوه ، لايجرى فيهما ربا النساء ، كبيع حديد بذهب ، فإن التقابض فى المجلس غير شرط .

٢٤٦ — وقال الشافعية وبعض الحنابلة إن علة التحريم هى فى الأثمان الثمينة ، وفى غير الأثمان الطعمية ، وأخذوا ذلك من اختلاف الرواية فى الممنوع ، فمن الروايات ماذكر الذرة ، ومنها ماذكر الزبيب ، ومنها ماذكر الملح ، فكان تعدد الرواية مع اتفاقها على أن المال الربوى الذهب والفضة ، وأصناف من المطعومات ـ دليلا على أن علة التحريم هى كونها مطعومات ، وفى النقدين الثمنية .

وإن تلك العلة تصبح وصفاً مناسباً مؤثراً فى التحريم ، لأن الأثمان لا يصح أن تكون سلعة تباع وتشترى فلا يكون تحريم البيع فيها إلا إذا تماثلا عند اتحاد الجنس وإلا إذا تقابضا فى المجلس اتحد الجنس أو اختلف ، وذلك لأن الأثمان مقاييس الأموال وموازين القيم ، فلا يصح أن تكون هى سلعة تباع وتشترى ليحفظ المقياس ولا يضطرب ، والمطعومات لو شجع التبادل فيها بين ملاكها لأدى ذلك إلى احتكارها بينهم ، وإذا بيع القمح بالقمح مع التفاوت فى الكيل لجودة أحدهما ـ لأدى ذلك إلى ألا يأكل من عنده نقود وليس عنده أحد النوعين ، ولذلك أوصى النبى من عنده تمر ردىء ويريد جيداً أن يبيع ماعنده ، ويشترى بالثمن ما يريد ، ليمكن لمن يأكل من ليس عنده من التمر جيد أو ردىء ، وليس الأمر بهذا من النبى ﷺ أمرا بالتحايل ، بل هو أمر بما فيه مصلحة الناس ، ويشير إلى سبب التحريم ، وحكمته .

ولقد قال حذاق المالكية إن علة التحريم فى الذهب والفضة الثمنية ، كالشافعى وفى غيرهما الطعمية مع إمكان الادخار ، فالمطعومات التى لا تقبل الادخار لايجرى فيها الربا ، لأن المطعومات المذكورة فى الأحاديث كلها مما يقبل الادخار ، ولأن الذى يقبل الادخار هو الذى يمكن أن يجرى فيه الاحتكار ، لأنه هو الذى

يبقى زمانين أحدهما فيه الرخاء . والثانى فيه القحط .

وهذا الرأى الأخير هو الذى نختاره .

الخيانة فى البيوع

٢٤٧ — ومما جاء فى البيوع أيضاً ما جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام فى قول الله عز وجل لاتخونوا الله والرسول ، وتخونوا أماناتكم ، قال من الخيانة الكذب فى البيع والشراء . (1)

وإن هذا الخبر المروى عن على رضى الله عنه يتفق مع المقاصد الإسلامية العامة ، وذلك لأن الكذب قد تواترت الأحاديث بتحريمه ، وتضافرت النصوص على منعه ، وهو لا يتفق مع أخلاق المؤمن بأى صورة من الصور . وإذا ضم إليه أن يترتب على الكذب ضياع حق المؤمن ، فيكون فى ذلك خيانة أمانة ، لأن كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ، فمن كذب ليخدع أخاه ، وترتب على ذلك ضرر مالى ، فقد استباح ما حرمه الله تعالى عليه من مال أخيه .

ولقد جاء فى المجموع ذكر بعض العقود التى تظهر فيها الخيانة ، وتؤثر فى تنفيذ العقد ،ومن ذلك العيوب الخفية التى لايظهرها البائع للمشترى، وأثر ذلك ، والحكم لا يختلف عن جملة آراء الأئمة فى المذاهب الأربعة ، وإن خالف بعضها يوافق الآخر ، ومن ذلك ما جاء فى عقود المرابحة (2) ، وهى عقد يبنى على أمانة البائع .

٢٤٨ — فقد جاء فى المجموع خاصاً ببيع المرابحة والخيانة فيها : « سألت

---

(1) المجموع ج ٣ ص ٢٦٦ .

(2) المرابحة بيع البائع بثمن فيه ربح نسبى كالعشر أو الخمس ، ويذكر ذلك للمشترى والتولية البيع بمثل الثمن الأول والوضيعة البيع بأقل مما اشترى بنسبة معلومة .

زيد بن علي عن رجل اشترى من رجل شيئاً مرابحة . ثم اطلع على أن البائع قد خانه قال عليه السلام يحط عن المشترى الخيانة ، ولا يحط شيئاً من الربح » .

وقد فسر معنى قوله أنه يحط عنه مقدار ماخانه ، ولا يحط عنه الربح ، بالا يحط عنه إلا القدر الذى خان فيه ، ولا يحط من المشترى ما يقابل القدر الذى خان فيه من الربح . ولنضرب لذلك مثلا ، إذا كان قد اشترى بمائة وعشرة على أساس أن الربح عشرة فوق المائة ، وعلى أساس أن البائع قد اشتراه بمائة ، ثم تبين أن البائع قد كذب وخان الأمانة إذ كان شراؤه بثمانين ، فإنه فى هذه الحال يحط عن المشترى العشرون فيدفع تسعين ، ولا يحط عنه مايقابل الربح الذى كان مقدرا فلا يحط عنه عشرة فى المائة مما كان زاده ، أى لا يحط عنه جنيهان يقابلان الربح ، وواضح أن ذلك رأى زيد فى المجموع ووجهه أن الخيانة كانت فى كذبه فى ذكر الثمن الأول . فيدفع الكذب فيه .

وهناك رأى آخر روى عن الإمام زيد رضى الله عنه ، وهو أنه لا يحط شيئاً ، بل يخير بين إبقاء العقد كما هو وبين فسخه ، ووجهة ذلك أنه دخل العقد على أساس وصف مرغوب فيه ، وهو مقدار معين من الربح . فإن تبين خلافه كان له حق الفسخ ، فإن رضى بما ظهر أمضى ، وإن لم يرض بما ظهر فسخ ، وكذلك الشأن فى كل غرر وتدليس ، وذلك هو رأى أبى حنيفة ومحمد .

وهناك رأى ثالث وهو أنه إذا حصلت خيانة فى المرابحة يحط عن المشترى مقدار الخيانة والربح الذى يقابلها ، وذلك ليزول كل سبب للخيانة ، وهذا الرأى هو رأى أبى يوسف ، وعبد الرحمن بن أبى ليلى . وسفيان الثورى والشافعى فى أحد قوليه . وكثيرون من أئمة آل البيت ، وحمل بعض الفقهاء كلام زيد عليه ، أى أن معنى كلام زيد الذى نقلناه عن المجموع أنه يحط قدر الخيانة وما يقابلها من ربح . ولكن بمراجعة النص المروى عن الإمام يبين أن كلامه لا يحتمل هذا . لأنه يصرح بأنه لا يحط عن المشترى شىء من الربح . ولو قيل إن هذه رواية

أخرى عن الإمام لكان ذلك أجدر بالاعتبار ، وأحرى بالقبول ، لأنه لا يكون فيه تفسير للكلام بغير ما يقبله .

٢٤٩ — ومما جاء فى الخيانة فى المرابحة ما رواه أبو خالد فى المجموع : « سألت زيد بن على عن رجل اشترى سلعة إلى أجل ، ثم باعها مرابحة والمشترى لا يعلم أنه اشتراها إلى أجل ، ثم علم بعد ذلك ، فقال : هو بالخيار إن شاء أخذ ، وإن شاء رد [1] » .

أفاد هذا الكلام حكما بالنص ، وحكما بالالتزام ، والحكم الذى استفيد بالنص هو أن عدم ذكر الأصل فى المرابحة إذا كان البائع قد اشترى إلى أجل يعد خيانة فى المرابحة ، وهى خيانة لا يمكن تقديرها ، كالخيانة فى الزيادة فى الثمن ، وإن الحكم فى هذه الحال هو أن المشترى بالخيار بين إمضاء العقد ، وبين فسخه .

والحكم الالتزامى هو أنه يجوز أن يكون الثمن المؤجل أكثر من الثمن المعجل . ولكى يتبين وجه الإلتزام نتبين الحكمين .

أما الحكم الأول المنصوص عليه ، وهو اعتبار ترك ذكر الأجل فى المرابحة خيانة تبيح فسخ العقد ، فيحتاج إلى بيان السبب فى أنه خيانة ، وإلى بيان السبب فى أن المشترى يعطى حق الفسخ ، أما السبب فى أنه خيانة فلأن شأن التجار أن يكون الثمن العاجل أقل من الثمن الآجل ، وترك ذكر الأجل والبيع بثمن عاجل فيه غش ، لأنه لم يبين ماذا استفاده بالتأجيل ، والربح مع هذا التأجيل يكون على غير أساس سليم ، إذ لم يبين كل ما استفاده البائع ، وقد استفاد بالبيع مرابحة تين ، استفاد أنه باع بثمن عاجل ، واشترى بثمن آجل ، **واستفاد الربح دانه** .

وأما السبب فى أن الحكم هو تخيير المشترى بين الفسخ والإمضاء ، فسببه أن المرابحة كان فيها عيب خفى ، بترك ذكر الأجل ، كمن يشترى شيئا معيبا ، والعيب غير معلوم ، ولا يمكن إمضاء العقد مع إزالة العيب وآثاره ، فلم يبق لإزالة

---

(١) المجموع وروض النضير ج ٣ ص ١٦٨

أثر الخيانة ، إلا أن يعطى المشترى الحق من جديد فى الفسخ ، أو الإمضاء ، لأن رضاه لم يكن على أساس سليم ، فلما تبين الأمر كان لا بد من معرفة رضاه ، وفوق ذلك إن مقدار الخيانة غير معلوم بالمال ، حتى ينزل من الثمن ما يقابله .

٢٥٠ — وإن هذا يستلزم حتما أنه يجوز أن يفترق الثمن المؤجل عن الثمن المعجل بزيادة فى المؤجل ، وإن هذه الزيادة تكون مباحة ، وقد أخذ ذلك الحكم الالتزامى صاحب روض النضير ، فقال : « واعلم أنه يؤخذ من كلام الإمام عليه السلام أن بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء جائز ، ولهذا أثبت للمشترى الآخر الخيار ، إذ لولا زيادة الثمن فى شراء الأجل لم يظهر لإثبات الخيار وجه ، وقد حكاه عنه عليه السلام فى البحر وغيره من كتب المذهب ، وقال بجوازه أيضاً المؤيد بالله والحنفية والشافعية وخالف فيه القاسمية ، والناصر ، والمنصور ، والإمام يحيى [1] » .

وذلك الخلاف أساسه أتعد الزيادة فى الثمن فى نظير الأجل ، كالزيادة فى الدين فى نظير الأجل ، أم لاتعد . وقد كره الزيادة بعض الحنفية ، وأبو بكر الرازى فى كتابه أحكام القرآن فقد كره ذلك العقد ، وإن كان المذهب الحنفى كالمذاهب الأربعة أجازه ، ولنذكر حجج كل الفريقين :

قد احتج الذين منعوا الزيادة فى الأثمان المؤجلة بأن الزيادة ربا ، لأنها زيادة فى نظير الأجل ، وكل زيادة فى نظير التأخير تعد ربا ، ولا فرق بين أن تقول سدد الدين أو زد فى نظير التأجيل ، وأن تبيع بزيادة فى الثمن لأجل التأجيل ، إذ المعنى فيهما واحد ، فهو ربا ، وقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » تقييد تحريم هذه البيوع ، لأنها داخلة فى عموم كلمة الربا ، وهى تقييد الإباحة فى قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، فإن كل العقود الربوية مقيدة لهذه الإباحة ، وإذا قيل إن البيوع بأثمان مؤجلة داخلة فى معنى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » إذ هى بيع - يقال

---

(١) الروض جـ ٣ ص ٢٦٨

إنها تحتمل أن تكون داخلة فى عموم البيع أو الربا ، وعند الاحتمال من غير ترجيح يقدم احتمال الحظر على احتمال الإباحة ، وخصوصاً أن إحلال البيع ليس على عمومه ، بل خرجت منه البيوع الربوية ، وهذا منها ، والبائع بالأجل مضطر للبيع ، فلا يكون راضيا ولا يصدق عليه قوله تعالى « إلا أن تكون تجارة عن تراض » . ومن جهة أخرى فإن هذه زيادة لأجل الأجل ، وكل زيادة بسبب الأجل هى زيادة من غير عوض ، فتنطبق عليها كلمة ربا ، وتندرج تحت التحريم .

(١) وقد استدل الذين أباحوها أولا بأنها داخلة فى قوله « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وإن أعمال التجارة تبنى على البيع نسيئة ، ولا بد من أن تكون لهم ثمرة ، وتلك الثمرة داخلة فى باب التجارة ، وليست داخلة فى باب الربا ، والرضا ثابت ، لأن من يبيع مؤجلا إنما يفعل ذلك كطريق من طرق ترويج تجارته ، فهو إجابة لرغبة ، وليس اضطراراً ، إذ يريد فرق ما بين الأسعار فى الأزمان المختلفة ، وإن الذى تسلم العين من غير أن يدفع ثمناً قد تسلم عيناً مغلة منتفعاً بها وهى موضع اتجار ، فما يأخذه البائع بثمن مؤجل فرقاً بين العاجل والآجل إنما يأخذ ثمن غلة ، بخلاف الديون التى تجرى فى النقدين ، فإن من يتسلمها يتسلم عيناً لا تختلف فيها الأسعار باختلاف الأزمنة ، لأنها مقومة الأسعار ، وهى لا تغل بنفسها ، بل تغل بالاتجار ، وتنقلها من الأيدى ببضائع تعلو وتنخفض ، فالبضائع هى التى تغل ، وليست هى موضع الدين ، ويقول فى الفارق بين الربا والبيع المؤجل صاحب الروض النضير : « ليس للسعر (أى للثمن استقرار) لما فيه من التفاوت بحسب الغلاء والرخص ، والرغبة (أى فى المبيع) وعدمها ، وداعى الحاجة وعدمه ، فلم يكن أصلا ومناطاً يرجع إليه فى تعليق الحكم به . وإذا لم تكن آية الربا متناولة لمحل النزاع لم تبق حاجة إلى النظر فيما يعارضها ، وما يترتب عليه ، وأيضاً فكون الزيادة فى مقابلة المدة إنما منعها الشارع فيما كانت ابتداء . كما كان عليه أمر الجاهلية فى قولهم إما أن تقضى وإما أن تربى » .

(٢) ويستدلون أيضاً بأن الزيادة لا تتعين عوضاً عن الزمان بدليل أن بعض الناس يبيع آجلا بأقل مما اشترى ، لحاجته إلى البيع والتصريف، ولتوقعه الرخص فى المستقبل ، ومن الناس من يبيع بأقل من القيمة الحقيقية آجلا أو عاجلا فلا تتعين الزيادة للزمان ، بل الزيادة فى أكثر الأحيان غير متعينة .

وفوق ذلك إن العقود فى الشريعة الإسلامية ينظر إليها غير موازنة بغيرها ، فالعقد مع تأجيل الثمن عقد قائم بذاته ينظر إليه من حيث سلامة العقد ، وكونه غير شامل للربا بأنواعه من غير نظر ألى غيره ، وهذه النظرة تجعل العقد صحيحاً فى ذاته ، وكون البيع معجلا بعقد آخر بثمن أقل لا يؤثر فى العقد الأول ؛ لأنهما عقدان متغايران يتميز كل واحد منهما عن صاحبه .

(٣) ويذكر صاحب الروض النضير دليلا آخر من الأثر ، فيقول : « قد سوغ الشارع ﷺ جعل المدة عوضاً عن المال (أى فى النقص من الديون) فيما أخرجه الحاكم فى المستدرك وابن ماجه من حديث ابن عباس أن النبى ﷺ لما أمر بإخراج بنى النضير جاء ناس منهم إلى النبى ﷺ ، فقالوا يانبى الله إنك أمرت بإخراجنا ، ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله ﷺ : « ضعوا وتعجلوا » .

ولنا على هذا الكلام تعليق ، وهو أن الزمن كان هنا للحط من الدين ، لا للزيادة بخلاف البيع المؤجل فإنه للزيادة فى الثمن ، لا للنقص منه ، وفرق ما بين الزيادة والنقص ، كفرق من يداين ، ويزيد لأجل الزمن ، ومن يعفو عن بعض الدين ليسهل على المدين الدفع ، ولذلك لايصلح ذلك الحديث دليلا فى الموضوع ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الاحتكار فى البيوع

٢٥١ — ولنترك الخيانة فى البيوع ، ولننتقل إلى أصل آخر فى البيوع ، وهو الاحتكار ، فقد جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن علىّ عليهم السلام ، قال : جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون ، قال زيد بن على لا احتكار إلا فى الحنطة والشعير والتمر » .

فى هذا الكلام حديث موقوف عند على كرم الله وجهه ، ورواه ابن عمر مرفوعاً إلى النبى ﷺ . إذ قال ﷺ : « الجالب مرزوق ، والمحتكر محروم، ومن احتكر على المسلمين طعاماً ضربه الله بالإفلاس والجذام » ، وروى عن أبى سلمة مرفوعاً إلى النبى ﷺ : « من احتكر يريد أن يغالى المسلمين فهو خاطىء وقد برىء من ذمة الله » .

وعلى ذلك يكون الحديث له شاهد من أحاديث مرفوعة إلى النبى ﷺ : فلا مساغ لعدم الأخذ به أو التشكيك فى صدقه .

٢٥٢ — وقد اشتمل ما جاء فى المجموع على رأى للإمام زيد فى تفسير الاحتكار بأنه فى الحنطة والشعير والتمر وقصره على ذلك ، ومن أين أخذ الإمام زيد ذلك التفسير ، لعله أخذه من تعبير الحديث « بأن جالب الطعام مرزوق ، والمحتكر عاص ملعون » فقرينة الحال والمقابلة تبين أن موضوع الاحتكار هو الطعام ، وأن الاحتكار لا يتجاوزه ، وأغلب طعام العرب كان الحنطة والشعير والتمر ، ولذلك جعل الإمام زيد موضع الاحتكار هذه الأنواع فقط . لأنها عمدة أقوات الناس ، وذلك هو رأى محمد بن الحسن . ورأى الهادى إلى الحق والشافعى وأبى حنيفة أن الاحتكار يكون فى قوت الناس، ولا يقتصر على هذه الثلاثة ، ومن الناس من لا يقتات بالتمر ، ويقتات بالذرة أو الأرز ، فالأولى إطلاق تحريم الاحتكار فى كل الأطعمة لا فى بعضها ، والحق الهادى إلى الحق قوت البهائم فحرم الاحتكار فيه .

ولقد قال أبو يوسف صاحب أبى حنيفة كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار ، وإن كان ذهباً أو فضة أو ثياباً ، وإن ذلك حق فإن الاحتكار فى الثياب

لا يقل أذى عن الاحتكار فى الطعام ، فعلى هذا المذهب الاحتكار مطلقاً حرام ، وقد رويت عدة أحاديث تدل على تحريم الاحتكار بإطلاق ، ولأن المقصود من منع الاحتكار هو منع الضرر عن الناس ، والضرر ينزل بمنعهم من القوت ومنعهم من الثياب ، وللناس الآن حاجات مختلفة ، والاحتكار فيها يجعل الناس فى ضيق .

ويظهر أن الذين قصدوا الاحتكار على الأقوات حجتهم أن قطع الأقوات يؤدى إلى الموت جوعا ، فيكون عامة الناس فى حال اضطرار أو بعبارة أدق فى حال ضرورة ، وعندئذ يباح ما كان محرما وهو صيانة مال المسلم ، ومنع إخراجه بغير رضاه ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وغير الأقوات لا يوجد فيه مثل هذه الضرورة ، وإن وجد فيه ضيق ، فهو يجعل الحاجة إليه شديدة وإن لم تكن ضرورية ، وعلى ذلك لا يلزم المحتكر بالبيع إلا فى الأقوات .

وإننا نختار رأى أبى يوسف ، لأن ضيق عامة المسلمين ، والتنعم الآثم للتجار الظالمين إذا تقابلا ، وجب أن يراعى ضيق عامة المسلمين ، ولا يراعى تنعم الآثمين ، ولأن الضيق العام ينزل منزلة الضرورة بالنسبة للآحاد ، لعظم المشقة ، وكيف يسوغ عقل أن يسير الناس عراة ، لاحتكار آثم للثياب ، ولا يمنع احتكاره ، بإجباره على بيع ما عنده .

٢٥٣ — وقد اشترط الزيدية للاحتكار الآثم الذى يوجب على الإمام أن يحمل المحتكر ويكرهه على البيع ليسهل على الناس شروطا ثلاثة .

أولها — أن يكون الشىء المحتكر فاضلا عن كفايته وكفاية من يمونهم سنة كاملة ، لأنه يجوز للإنسان أن يدخر لأهله قوت سنة ، وذلك لأنه ثبت أن النبى ﷺ كان يحبس لأهله قوت سنتهم ، فلا يعد محتكرا من يفعل ذلك إنما هو يحتاط لطعام أهله .

ثانيها — أن يكون متربصاً الغلاء بالاحتكار ، بأن يبيع فى المستقبل على الناس بأثمان فاحشة الغلاء لشدة حاجتهم إلى ما عنده ، وبذلك يجد الغنى ما يسد به حاجته

أو ضرورته ، ولا يجد الفقير ما يستطيع أن يدفع به حاجته أو ضرورته ، وقد صرحت الأحاديث المانعة للاحتكار بأن المحتكر يقصد باحتكاره أن يغالى المسلمين.

ثالثها — أن يكون الاحتكار فى وقت احتياج الناس إلى الشىء المحتكر ، لأن السبب فى منع الاحتكار ليس هو التضييق على التجار ، وإنما السبب هو دفع الضرر عن الناس ، ولا يكون ذلك إلا إذا كانوا فى حاجة شديدة إلى ما احتكره .

ولهذا قرر الزيدية أن كل الأقوات التى يحرم تحكيرها يجبر المحتكر فيها على البيع وإخراجها ، أيا كان مصدرها بالنسبة للمحتكر ، أى سواء أكانت نتاج زرعه ، أو جلبها من خارج المصر ، أم كانت مشتراة من المصر ، لأن الاحتكار كيفما كان مصدر الطعام ضار بالعامة ، ومن أجل هذا الضرر يمنع .

وقال أبو حنيفة إن الاحتكار الآثم الذى يجبر فيه المحتكر على البيع هو الاحتكار الذى يكون مصدر الملكية فيه هو الشراء من المصر الذى يبيع فيه ويشترى ، لأنه آثم فيما يملك ، إذ اشتراه للاحتكار ، واحتكره بالفعل ، فوجب التدخل لمنع احتكاره ، ولأنه لم يجلب نفعاً للنـــاس بشرائه ، بل هو احتازه ليمنعه عن الناس .

وذلك النظر من أبى حنيفه مبنى على أصل ثابت عنده ، وهو احترام الملكية الشخصية ، ومنع التدخل فيها ، ما أمكن التدخل ، كما هو ثابت من آرائه المختلفة فى تصرف المالك فى ملكه .

ومن جهة أخرى نجد أن شيخ فقهاء القياس ينظر نظرة اجتماعية اقتصادية ذلك أن الذى يشترى المادة من غير المصر ، ويجلبها من المزارع هو جالب ، ويجب على الدولة أن تشجع الجلب ، وهو ما يسمى فى لغتنا بالاستيراد ، فلو كان كل من يجلب شيئاً يجبر فور جلبه على بيعه لاشتدت الأزمة والحاجة بامتناع التجار عن الجلب ، ولو تركوا أحراراً لكثر الجلب ، وبذلك يكثر الطعام فتدفع الحاجة ، ويزول الاحتكار بحكم كثرة الطعام المجلوب .

وإن ذلك بلا ريب نظر ثاقب .

ومثل ذلك مايكون نتاج أرضه ، فإن ترك مايخرجه الزارع حرا يجعل الزراع يعملون على كثرة الإنتاج ، وكثرة الإنتاج فى ذاتها تدفع الحاجة المادية فى الطعام .

وهذا بلا ريب يدل على نفاذ بصيرة ، ولا عجب فهى تفكير تاجر يعرف حال الأسواق ، وأن ملء السوق بالإنتاج هو الذى يدفع الغلاء ، ولا يدفعه سواه ، وملء الأسواق يكون بأمرين بكثرة الجلب أو الاستيراد ، وكثرة الإنتاج ، وكل تقييد للجالب أو المنتج يؤثر فى جلبه وإنتاجه .

٢٥٤ — هذه نظرات أو لمحات عن الفقه الذى اشتمل عليه المجموع فى بعض مسائل فى البيع ، ونرى أن الإمام زيدا ، لايخرج فقهه فيه عن مجموع ماهو معروف عند جمهور المسلمين ، وأن ما يؤثر عند الإمام على رضى الله عنه فى هذه الأجزاء التى تصدينا لبيانها يتفق مع المعروف عند علماء السنة ، فليس فيما نقلنا خبر عن على كرم الله وجهه كان شاذا عن بقية المأثور ، بل مامن أثر نقلناه فى البيع إلا كان له شاهد ، وكذلك الشأن فى كل أحاديث البيع فى المجموع ، فلننتقل إلى باب آخر ، وهو الشفعة .

٣ — فى الشفعة

٢٥٥ — تتقارب آراء الإمام زيد من آراء الإمام أبى حنيفة فى أحكام الشفعة ، أو بعبارة أدق تتقارب آراء الإمام أبى حنيفة من آراء الإمام زيد ، لأن أبا حنيفة مع تقارب السن كان يعتبره من شيوخه ، ويعجب به ويقدر جهاده ، وقد نقلنا ذلك من قبل . وإنا نختار من المجموع ثلاثة أمور هى تشير إلى أكثر مسائل الشفعة ، بل إنها تعد أصولها . وهذه هى المسائل .

فى المشفوع فيه

٢٥٦ — الشفعة معناها طلب مالك العقار المبيع جبراً عن المشترى بما قام عليه من الثمن ، والشفيع هو طالب الشفعة ، والمشفوع فيه هو العقار المبيع ، والمشفوع منه هو المشترى ، والمشفوع به هو العقار الذى يملكه الشفيع ، وبسبب ملكيته له يطالب بالشفعة ، وقد اشترط الإمام زيد أن يكون المبيع عقاراً ، أو أرضاً .

وقد جاء فى المجموع : «كان زيد بن على يقول : لا شفعة إلا فى عقار أو أرض »[1] .

والمراد الأرض منفردة أو الأرض وعليها مبان ، ولذلك جاء فى روض النضير « لا تكون إلا فى الدور والضياع والأراضى » ومعنى ذلك أن الشفعة تكون فى الأراضى وعليها البناء ، والأرض وعليها الأشجار ، والأرض خالية منهما ، وذلك هو مذهب أبى حنيفة والشافعى وأحمد ، ومذهب مالك أن الشفعة تجىء فى السفن ، وذلك لأن المضارة فى الشركة فيها لا تقل عن المضارة فى غيرها ، ومذهب الهادى إلى الحق أن الشفعة تثبت فى كل عين على أى صفة كانت

---

(١) المجموع جـ ٣ ص ٣٤٢ .

من منقول ، أو غيره ، سواء أكان الشيء المشترك يحتمل القسمة أم لا يحتمل ، فالشركة فى مقدار من القمح أو القطن توجب الشفعة ، بحيث يجوز للشريك فى شيء من هذا أن يأخذ ما يبيعه شريكه جبراً عنه ، وهناك رأى آخر أنه لا شفعة فى المثليـات .

وعلى ذلك تـكون المذاهب أربعة :

أولها — قصرها على العقار ، وما يتصل به اتصال قرار ونبات ، ويؤيد ذلك الرأى حديث : « لا شفعة إلا فى ربع أو حائط » والربع المنزل أو المسكن ، والحائط البستان ، ولقد كان شريح يقول : « لا شفعة إلا فى أرض أو عقار » ، وإن الشفعة لدفع الأذى المحتمل من المشترى الجديد ، والأذى لا يتصور بقدر يجيز التدخل فى ملك الغير إلا إذا كان المبيع شيئاً مستقراً لا يجرى فيه البيع والشراء كثيراً ، وذلك لا يكون إلا فى العقار .

وثانيهـا — هو نظر الإمام مـالك رضى الله عنـــه ، وهو يعتبر السفينة كالعقار فى أنها لا يجرى فيها البيع والشراء كثيراً ، ولـكنهـا تقتنى للانتفاع الدائم .

والرأى الثالث هو رأى الهادوية ، وهو إثبات الشفعة فى كل مال مشترك ، واحتجوا له بمـا روى عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال : « الشريك شفيـع ، والشفعة فى كل شيء » وروى أيضاً عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال : « الشفعة فى العبيد وفى كل شيء شفعة » ومقتضى هذا إثبات الشفعة عند كل شركة .

وإنه قد ضعف بعض الرجال الذين رووا هـذين الحديثين ، وخصوصاً أنها تعارض حديث : « لا شفعة إلا فى ربع أو حائط » فإن هـذا النص فيه قصر ، والقصر معناه نفى وإثبات ، فقد أثبت الشفعة فى الدار والحائط ، ونفاه عن غيرهما ، ورواته ثقات لا مطعن فيهم ، فـكان أولى بالأخذ .

ومهما تـكن حجة هذا الرأى من الأثر ، فإن وجهته قد تـكون معقولة إلى حد

كبير ، ، وهو أن الشفعة شرعت لدفع أذى المشترى الجديد ، وذلك كما يتحقق فى العقار وما يشبهه يتحقق فى المنقول أيضاً . فان مضايقة الشريك الجديد محتملة ، فالباعث على شرعية الشفعة فى العقار يسرى إلى المنقول .

وقد قال بعض الزيدية ، وهو القول الرابع إن الشفعة تكون فى غير المثليات ، لأن الشركة فى المثليات هينة لا ضرر فيها ، وكل واحد من الشريكين يستطيع أن يفرز نصيبه من غير رضا الآخر ، ولذلك قالوا إن القسمة تدخل المثليات جبراً عن صاحبه ، والقسمة فيه إفراز لا مبادلة فيها ، بخلاف القيميات ، فإن مضارة القسمة ، ومضارة الانتفاع من الشريك هى فى موضع الاحتمال القريب ، ولذلك ثبتت فيها الشفعة دفعاً لهذا الضرر .

ثبوت الشفعة للجار والشريك

٢٥٧ — جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليهم السلام أنه قضى للشفيع بالشفعة فى دار من دور بنى مرهبة بالكوفة ، وأمر شريحاً أن يقضى بذلك »[١] .

هذا خبر روى عن على ، وهو موقوف عنده ، وقد روى عن على مثله عن غير طريق آل البيت ونصه :

« الجار أحق بها إذا قامت على ثمن ، إلا أن يطيب عنها نفساً » وقد روى عن على وعبد الله بن مسعود أنهما كانا يقولان : « قضى رسول الله ﷺ بالجوار » وروى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : « الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها إن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً » ، وقد رويت أحاديث كثيرة فى معنى شفعة الجوار .

---

(١) المجموع ج ٢ ص٣٣٥ .

والفقه بالنسبة للشفعاء أن الشفعة باتفاق الفقهاء تثبت للشركاء فى عين العقار .
وأما الشفعة لغير الشركاء ، فالزيدية يثبتونها للشريك فى عين الشرب ، والشريك فى عين الطريق ، ثم الجار ، والحنفية يثبتونها للشريك فى ارتفاق الشرب ، والطريق ، والمسيل ، ثم الجار ، وقد علمنا الأدلة التى سيقت لإثبات الشفعة من النقل والعقل وهى تشمل الجار .

وقد قصر الشافعية والمالكية الشفعة على الشركة فى عين العقار ، واستدلوا لذلك ، بما روى فى كتب السنة من حديث جابر بن عبد الله قال « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة » وهذا الحديث متفق عليه فى الكتب الستة ، فلا مطعن فى سنده ، وإنه حجة من وجهين :

أحدهما : قصر الشفعة على ما لم يقسم ، وقد صرحت بذلك رواية البخارى ، إذ نصها : « إنما الشفعة فيما لم يقسم » وذلك قصر للشفعة على حال واحدة ، وهى الشفعة عند الشركة ، وإذاً فلا شفعة فى غير الشركة ، لأن العبارة أفادت إثبات الشفعة عند الشركة ، ونفيها إذا تمت القسمة .

والثانى — نفى الشفعة عما عدا الشركة والحديث الأول واضح البيان فيه ، لأنه يصرح بأنه إذا وقعت الحدود فلا شفعة .

وقد رد ذلك أصحاب الرأى الأول بأن الحديث وارد فى الشفعة التى يكون سببها الشركة ، فإن الشفعة التى يكون سببها الشركة إنما تثبت إذا لم تكن ثمة قسمة ، فإذا كانت القسمة لا تثبت الشفعة بهذا السبب ، وإن أمكن أن تثبت بسبب آخر ، وذلك مسكوت عنه ، وعلى ذلك لا تعارض بين أحاديث إثبات الشفعة للجار ، وهذا الحديث ، إذ ليس فيه تعرض لشفعة الجوار بالنفى أو الإثبات .

ولقد أخذ الذين أخذوا بحديث الشفعة قبل القسمة ، ونفيها بعد القسمة فى رد أحاديث إثباتها للجوار بأن هذا الحديث أقوى سندا ، وأوثق رواية ، فلا تقف أمامه ، ولكن أصحاب الرأى الأول قد أخذوا بأحاديث الجوار مع هذا الحديث ،

وجمعوا بينهما ، وحيث أمكن بالطريقة التي أسلفنا بيانها لا يكون ثمة مساغ للرد ، وتضعيف أحدهما بتوثيق الآخر .

وهناك رأى ثالث ، وهو أن الشفعة تثبت بالجوار إذا كان معه ارتفاق ، وهذا رأى بعض الشافعية ورأى المالكية ، فإذا كان ثمة شركة فى حق من حقوق الارتفاق ، ومع ذلك جوار ملاصق فإن الجوار تثبت به الشفعة ، وتمسك الزيدية الذين أخذوا بهذا الرأى بما روى عن جابر رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال : « الجار أحق بشفعة جاره إذا كان طريقهما واحدا » وقد قال فى ذلك صاحب روض النضير : « ويناسبه أن الشفعة لما كانت مشروعة لدفع الضرر بحسب الأغلب ، وإنما يكون مع شدة الاختلاط ، وشبكة الانتفاع ، وذلك إنما هو مع الشركة فى الأصل و فى الطريق ، ويندر الضرر فيما عداها [1] .

ولقد اعتبر ذلك القول أنه قول أهل التحقيق ، وقالوا إنه معمول به عند المحققين .

٢٥٨ — والشفعة تثبت مرتبة عند الإمام زيد حسب قوة الضرر الذى يلحق الشفيع ، ولا شك أن ضرر الشريك أقوى من ضرر الجار الملاصق ، ولذلك يقدم حق الشريك على حق الجار ، وقد جاء فى المجموع مانصه :

« سألت زيد بن على عليه السلام عن الشفعة ، فقال : الشريك أحق من الجار ، والجار أحق من غيره ، ولا شفعة لجار غير لزيق » .

والمراد من الجار اللزيق هو الجار الملاصق الذى تلاصق أرضه أرضه ، أو جداره جداره ، ومعنى كلمة الجار أحق من غيره أن الجار أحق من المشترى الذى اشترى العقار .

ويلاحظ أنه اعتبر من الشركة الشركة فى حق الارتفاق ، كما فسر صاحب الروض ، وهنا نجد منطق الفقه الزيدى يختلف عن الفقه الحنفى الذى يشاركه فى إثبات الشفعة للجوار ، وتبدو المفارقة فى أمور أربعة :

---

(١) روض النضير جـ ٣ ص ٣٣٩

أولها — أن الفقه الحنفى اعتبر الشركة فى الارتفاق سبباً قائماً بذاته لثبوت الشفعة لكل من يشتركون فى مرتفق واحد بعقاراتهم ، فالعقارات التى تأخد من شرب واحد ، ومجرى واحد تثبت الشفعة لكل واحد على الآخر إذا كان بيع ، فالشركة فى الارتفاق وحدها سبب مسوغ للمطالبة بالشفعة ، والإمام زيد لا يعتبر الارتفاق مسوغا لذلك إلا إذا كان معه جوار ، فالجوار هو المناط لثبوت الشفعة فى غير الشركة ولا تثبت الشفعة إلا فى الارتفاق المشترك ذاته ، فإن كان مجرى مملوك لاثنين ، فباع أحدهما جزءا منه ، فإن الشفعة تثبت فيه بسبب الاشتراك فى عينه .

ثانيها — أن الحنفية لم يعتبروا للجار الملاصق أى حق فى الشفعة إذا كان هناك اشتراك بين العقارين فى حق الارتفاق ، إذ أن حق الارتفاق مقدم على حق الجوار ، والزيدية اعتبروا الاشتراك فى حق الارتفاق مرجحاً بين الجيران ، وليس متبتاً للشفعة بذاته ، إذ هو مرجح عند طلبها .

ثالثها — أن الزيدية وكثيرين من فقهاء العترة وأئمتهم يفسرون معنى الاشتراك فى حقوق الارتفاق أن يكون الاشتراك فى ملكيتها ، وليس الاشتراك فى الانتفاع بها ، فالحنفية يعتبرون الشركة ثابتة فى الانتفاع ، ولو كانت رقبة المجرى أو الطريق غير مملوكة لصاحب العقار المرتفق مادام متعينا لارتفاقه ، بأن كان صاحب الأرض لا يمكنه الوصول إلى عقاره إلا بطريق خاص ، ولا يمكنه سقيه إلا من مجرى خاص ولو لم يكونا مملوكين له .

رابعها — أن الترتيب عند الحنفية فى الشفعة هكذا على ماحققه المتأخرون تكون للشريك فى عين العقار ، ثم للشريك فى الشرب ثم للشريك فى الطريق ثم فى المسيل ، ثم للجار ، أما الزيدية ، فالترتيب هو أن يكون للشريك فى عين العقار ، ثم للجار ، ويقدم الجار الشريك فى عين الشرب ، ثم الشريك فى عين الطريق ، ثم الجار الملاصق من غير شركة .

٢٥٩ — وفى تقديم الجار الشريك فى الشرب على الجار الشريك فى الطريق

خلاف بينهم ، فتقديم الجار الشريك في الشرب على الجار الشريك فى الطريق هو رأى الهادى إلى الحق وأتباعه ، وقالوا إن الشرب يجمع حقين[1] ، حق حق الماء ، وحق المجرى ، فحق الماء هو حق الشرب ، وحق المجرى هو حق مرور الماء فى القناة أو المسقى ، بينما حق الطريق لا يجمع إلا حقاً واحداً ، وهو المرور حتى يصل إلى داره أو أرضه ، والحقان أقوى من حق واحد عند الترتيب والتزاحم .

وقد رد ذلك الاستدلال بقية الزيدية بوجوه ثلاثة :

أولها — أن اجتماع حقين إنما يوجب تعدد السبب ، وتعدد السبب لا يوجب ترجيحاً ، إذ لا أرجحية على جار يلاصق من جانبين على جار يلاصق من جانب واحد ، إنما العبرة فى الترجيح بقوة السبب لا بتعدده ، والقوة متحدة ، ولو تعددت الأسباب فرضاً فى الشرب دون الطريق .

ثانيها — أن التعدد بذلك التصوير يمكن أن يوجد فى الطريق ، فالطريق فيه حقان ، حق المرور للإنسان والحيوان ، وحق الطريق ذاته ، فكما اعتبر فى الشرب حق المجرى حقاً قائما بذاته ، وهو ذات المكان الذى يمر فيه الماء ، فكذلك حق المكان فى الطريق يكون معتبراً

وقد نقول إن الفرق بينهما أن الماء فى ذاته مطلب ، فهو حق قائم بذاته ، وحق مروره فى المجرى حق آخر ، بخلاف الطريق ، فلا يتصور فيه إلا المكان ، والمرور ، وهنالك لم يعتبر المكان ، إنما اعتبر الحق الثانى مرور الماء فى المكان .

وثالثها — أن العبرة فى قوة الحق بالقدرة على التصرف فيه ، والشرب لا يمكن التصرف فيه ، فلا يفتح فيه فتحات إلا بالاتفاق بين الشريكين ، بينما يمكن فتح نوافذ على الطريق بما يشاء الشريك فى الطريق ، فكان فى ظاهر الحال أقوى من الشرب ، وقد يقال فى هذا : إن التصرف ليس فى ذات الطريق إنما التصرف فى العقار الذى يملكه ، بخلاف الفتحات للماء ، فإنها تكون فى الشرب نفسه ،

وتؤثر فى مقدار الماء ، بينما النوافذ لا تؤثر فى المرور الذى هو مظهر الانتفاع فى الطريق .

٢٦٠ — هذه أنظار الزيدية ما بين هادوية وغيرها دوية ، والسبب الذى يعلل به الحنفية تقديم حق الشرب على حق الطريق عند من يرون ذلك منهم بأن الضرر فى الشرب من المشترى الجديد يكون أشد إذا كان ممن لا تؤمن بوائقهم ، لأنه يتعلق بحياة الزرع والشجر ، وأما ضرر الطريق فمضايقات قد تحتمل فى كثير من الأحيان ، وبما أن الشفعة تكون لدفع الضرر ، فقوة الضرر من أسباب ترجيح حق بعض الشفعاء على بعض ، ولذا قدم الشريك فى عين العقار ، على أن من الحنفية من يجعل الشرب والطريق فى درجة واحدة .

والمجموع وشرحه لم يتعرضا لحق المسيل ، وهو حق مرور المياه غير الصالحة ، ويظهر أنهم يعتبرون الشفعة فيه إذا كان مشتركا كحق الطريق وحق الشرب ، لأن أساس الحق عندهم الاشتراك ، وهو مؤخر عن الشرب والطريق عند الحنفية ، ويظهر أنه كذلك عندهم والله أعلم .

الشفعة على عدد الرءوس

٢٦١ — جاء فى المجموع ما نصه : « قال زيد بن على عليه السلام الشفعة على عدد الرءوس ، لا على الأنصباء » ، وجاء فى روض النضير فى بيان ذلك ، وصورة ذلك أن تكون دار أو أرض بين ثلاثة أنفس ، لأحدهم نصفها ، ولآخر ثمنها ، ولآخر ثلاثة أثمانها ، فإذا باع صاحب النصف نصيبه كان ذلك بين صاحب ثلاثة الأثمان والثمن نصفين ، لا على قدر الثمن وثلاثة الأثمان »[1] أى أن الحقين متساويان من حيث المطالبة بالشفعة ، فلا يكون المبيع بينهما بنسبة ما يملك كل واحد منهما ، بل يكون بالتساوى فيقسم النصف المبيع قسمين ، ولا يقسم إلى أربع بحيث يكون لصاحب الثمن الربع ، ولصاحب ثلاثة الأثمان ثلاثة الأرباع .

---

(١) المجموع والروض ص ٣٤٣ من الجزء الثالث .

وذلك هو رأى أئمة العترة رضى الله عنهم أجمعين ، ورأى أبى حنيفة وأصحابه ، ورأى سفيان الثورى ، وذلك الرأى مبنى على أصلين :

أحدهما — أن الحق فى الشفعة فى الأصل ثابت لكل واحد منهما على الكمال ، فيحق لكل واحد أن يطلب المبيع كاملا ، وكان ينفرد به إذا لم يزاحمه الآخر ، فلما زاحمه تعارض الحقان ، وهما كاملان ، وعند التزاحم يكون الأمر بينهما نصفين . وفوق ذلك فإن السبب متحد وهو الشركة ، فهى التى سوغت طلب الشفعة ، وما دام السبب متحداً ، فإن ما ينتجه يكون متساوياً .

الأصل الثانى — أن الحكمة فى طلب الشفعة هو دفع ضرر المشترى الجديد ، والضرر النازل لا يكون بالنسبة ، بل يكون من غير تفاوت ، بل إن احتمال الضرر على صاحب النصيب الأصغر يكون أقرب وإذا وقع يكون أشد وأمكن ..

هذا رأى جمهرة الزيدية ومن وافقهم من فقهاء الأمصار ، وهناك رأى آخر ، وهو رأى بعض الزيدية ، ورأى المالكية وأكثر الشافعية ، وقد روى مثله عن علىّ كرم الله وجهه وهو أن الشفعة عند تفاوت أنصبة الشركاء يكون الحكم فيها بنسبة الملك لا بالتساوى . وحجة ذلك الرأى أن الشفعة مبنية على ملك الشفيع لما يشفع به ، وإذا كان هذا الملك مختلف المقدار من طالبى للشفعة ، فإن الحكم يكون مختلف المقدار أيضاً . وقد قالوا إن ذلك رأى أكثر فقهاء المدينة ، ومنهم الفقهاء السبعة الذين إليهم ينتهى الفقه المدنى فى جملته .

٢٦٢ — هذه نظرات ألقيناها فى الشفعة ، وقد تضمنت كثيراً من أصولها ، ونراها تتلاقى فى جملتها مع مذهب أبى حنيفة ، وأصحابه وإن اختلفت فى الجزئيات ، لا فى الكليات ، ونرى منطق المجموع فى هذا الباب كمنطق فقهاء الأمصار من الأئمة الأربعة وغيرهم ، يقوم على الأحاديث المعروفة عند علماء السنة ، وإن رويت عن طريق آل البيت ، فهى متلاقية مع المروى عن غيرهم موثقاً ، أو فى سنده كلام ، وتقوم على العلل الشرعية والحكم من دفع الضرر وجلب النفع . ولننتقل إلى باب آخر هو المزارعة :

٤ - المزارعـــة

٢٦٣ — اتفق علماء المسلمين على جواز المزارعة . وإن قال الحنفية إنها عقد استحسان جاء على خلاف القياس ، لأنها لا تصلح إجارة ، إذ الأجرة فيها غير غير معلومة ، ولا تصلح شركة ، لأن الشيء المشترك غير معلوم ، وذلك حكم القياس عندهم ، ولكنهم قالوا إن الاستحسان يسوغها ، لأنها إجارة ابتداء شركة انتهاء .

وقد نفى جواز الانتفاع بالأرض الزراعية عن طريق إجارتها بأجرة معلومة الظاهرية ، لأنهم تمسكوا بما كان يفعله أصحاب النبي ﷺ ، وما أشار به ﷺ .

ونجد المجموع يبين لنا تدرج الانتفاع بالأراضي الزراعية ، وهذا نص ما جاء فيه دالا على التدرج :

« حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن عليّ عليهم السلام أن رسول الله ﷺ نهى عن قبالة الأرض بالثلث والربع ، وقال ﷺ : « إذا كانت لأحدكم أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه » فتعطلت كثير من الأرضين ، فسألوا رسول الله ﷺ أن يرخص لهم في ذلك فرخص لهم ، ودفع خيبر إلى أهلها على أن يقوموا على نخلها يسقونه ويلقحونه ويحفظونه بالنصف ، فكان إذا أينع وآن صرامه بعث عبد الله بن رواحة رضي الله عنه ، فخرص عليهم ، ورد إليهم بحصتهم من النصف » (١) .

---

(١) المجموع ج ٣ ص ٣٥٠ . والقبالة كالكفالة وزناً ومعنى ، ومعنى الحديث النهي عن التزام زراعة الأرض بالثلث ونحوه ، والمزارعة كالمخابرة كالمعاملة دفع الأرض لمن يزرعها على أن يكون الربح بينهما ؛ ومعنى الصرام القطع ، ومعنى الخرص التقدير بالنظر من غير كيل أو وزن .

هذه رواية الإمام على كرم الله وجهه عن النبي ﷺ ، وهى تدل على منع المزارعة ثم إباحتها ، وله شواهد على المنع ، فقد روى الشيخان والبيهقى عن جابر رضى الله عنه أنه كانت لرجال فضول أرضين على عهد رسول الله ﷺ ، وكانوا يؤجرونها على الثلث والربع والنصف ، فقال رسول الله ﷺ : « من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ، فإن أبى فليمسك أرضه » وأخرج مسلم عن رافع ابن خديج ، قال نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً ، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا وأنفع ، قال القوم وما ذاك ؟ قال قال رسول الله ﷺ : « من كانت له أرض فليزرعها ، أو لِيُزْرِعها أخاه ، ولا يكاريها بالثلث ولا بالربع ، ولا بطعام مسمى » .

وإن هذه كلها شواهد على الجزء الأول من النص الذى روى عن على كرم الله وجهه ، وهو منع المزارعة بالثلث أو الربع ، وأما الجزء الثانى ، وهو الإباحة بعد هذا المنع ، فله شواهد من روايات الشيخين مسلم والبخارى ، فقد أخرج البخارى فى صحيحه عن عبد الله بن عمر ، قال : أعطى النبي ﷺ خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها ، وجاء فى صحيح مسلم أنه ﷺ دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر من أموالهم ، ولرسول الله ﷺ نصف ثمرها ، وفى لفظ لما ظهر رسول الله ﷺ أراد إخراج اليهود عنها ، فسألوه أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف الثمر ، فقال لهم رسول الله ﷺ « نقركم على ذلك ، ما شئنا » فقروا بها حتى أجلاهم عمر .

وهكذا نجد الشواهد متكاثرة على الجزء الثانى من حديث علىّ كرم الله وجهه ، كما فى المجموع .

٢٦٤ — ولننظر نظرة فيما تدل عليه هذه الأحاديث التى يعاضد بعضها بعضاً وهو أن النبي ﷺ كان منع المزارعة بالثلث أو الربع ، أو أى قدر من الطعام أياً كان.

ولم يكن يبيح للمالك إلا أن يزرعها بنفسه أو يدفعها لأخيه ليزرعها من غير مال ، ثم أباح النبي ذلك فى معاملته ليهود خيبر .

وهنا يثار بحث حول أرض خيبر ، فإن فعل النبي ﷺ فى ذلك كان باعتباره ولى أمر المسلمين ، وتلك من أراضى بيت المال ، وولى الأمر لا يزرع لحساب بيت المال عادة ، ومن جهة أخرى فإن ما يأخذه النبي ﷺ هو خراج ، وإذا كان فعل ذلك بأرض خيبر وهى على هذا الوصف ، وذلك الاعتبار ، فهل يكون فعله إذناً عاماً لكل من يملك أرضاً زراعية ؟ لقد كان قول على رضى الله عنه يشير إلى ذلك ، إذ أنه علل الإباحة بترخيص عام ، لما شكوا تعطيل الأرضين ، فنص كلام على كرم الله وجهه هو « فتعطلت كثير من الأرضين ، فسألوا رسول الله ﷺ أن يرخص لهم ، فرخص » أوضح . وعلى ذلك الرأى جماهير الفقهاء ، وقد روى أن جعفرا الصادق كان يقول : « آل أبو بكر ، وآل عمر ، وآل على يدفعون أرضهم بالثلث والربع » وكذلك كان يفعل أكثر الصحابة ، وعلى ذلك أجمع فقهاء الأئمة الأربعة ، إلا فى بعض الرواية عن أبى حنيفة رضى الله عنه .

ولقد اعتبر الفقهاء إجازة الأراضى جائزة بهذا الترخيص ، لأن الترخيص بالانتفاع عن طريق الغير ، كما يكون بالمشاطرة يكون فى نظير قدر من المال ، بل إنه أولى بالرخصة ، لأنه قدر معلوم من المال لا تفضى المطالبة به إلى نزاع لأنه لا جهالة فيه ، ولا تجرى فيه المشاحة ، بينما الشطر من الزرع قد تجرى فيه المشاحة ، إن لم تكن المسامحة .

وفهم الظاهرية أن الترخيص مقصور على ما نص عليه ، وهو أن تكون المشاطرة فى الزرع ، أو الثمر ، والأجرة شىء غير هذا فلا تدخل فيه ، وهم قد نفوا القياس ، فلا تقاس الإجارة على المزارعة ، وقد زكوا رأيهم بأن كثيرين من التابعين

كانوا يكرهون كراء الأراضى الزراعية بالذهب والفضة ، فقد روى عن الحسن البصرى أنه كان يكره كراء الأرض ، ومحمد بن سيرين التابعى كان يكره كراء الأرض بالذهب والفضة .

٢٦٥ — والحق أن إجارة الأراضى الزراعية بنقود لم تكن محل خلاف بين الصحابة ، بل هى محل إجماع ، وأنها لم تكن محتاجة إلى ترخيص لأنها بيع المنفعة ، وبيع المنفعة يجوز كبيع العين ذاتها ، ولقد سئل رافع بن خديج عن كراء الأرض . فقال : نهى النبى ﷺ عن كراء الأرض ببعض ما يخرج منها ، قال فسألته عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال : لا بأس بكرائها بالذهب والورق .

وبذلك تبين أن موضوع الرخصة هو فى إجارتها ببعض ما يخرج منها لما فى ذلك من جهالة قد تفضى إلى نزاع ، أما الإجارة بالذهب والورق ، فإنها لا جهالة فيها ، ولا موضع للنزاع ، ولقد جاء فى روض النضير : « مقصد الشارع جواز الأجرة بكل شىء مما ليس فيه غرر . ولا يؤدى إلى تخاصم ، والحاصل أن ما كان من النهى مرادا به حقيقته فهو منسوخ بأحد الأمرين فى معاملة أهل خيبر ، وما كان وارداً على سبب معين دل السياق على أنه المراد كان النهى لتضمنه شرطاً فاسداً [1] » .

وهذا الكلام يفيد أن النهى عن المزارعة والمساقاة ببعض ما ينتج من الزرع ، أو الثمر ، إنما كان لتضمنه شروطاً فاسدة لا للمنع المطلق ، أو لأن الحاجة فى أول الهجرة كانت ماسة إلى المعاونة والمواساة ، كما كان الشأن فى المؤاخاة فلما استقرت الأمور ، واطمأن الناس كان الشرع العام بالإباحة .

وقد علل ابن خديج راوى حديث الإباحة النهى فى ضمن حديث آخر عن طريقه ، فقد روى عن حنظلة بن قيس الأنصارى ، أنه سأله رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ، فقال لا بأس بها ، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله ﷺ على أشياء من الزرع ، فيهلك هذا ، ويسلم هذا . ولم يكن للناس كراء إلا هذا ،

---

(١) الروض النضير جـ ٣ ص ٣٥٦

فلذا زجر عنه ، فإما شيء معلوم مضمون فلا بأس به .

وبهذا تتبين إباحة المزارعة والمساقات على قدر من الزرع والثمر ، ما دامت الشروط فيها لا تؤدى إلى جهالة تفضى إلى نزاع أو ظلم واضح لأحد العاقدين ، فإن العقود بنيت على المساواة العادلة بين العاقدين .

وأما الإجارة فى الأراضى الزراعية فهى أحق . . باحة ، لأن الأجرة فيها معلومة ، ومنع النزاع ثابت .

٢٦٦ — وقد جاء فى المجموع ما نصه : « قال زيد بن على : المزارعة جائزة بالثلث والربع إذا دفعت الأرض سنة أو كثر من ذلك إذا كان العمل على المزارع ، وكان البذر على صاحب الأرض أو المزارع ، فذلك كله جائز ، وإن كان صاحب الأرض شرط شيئا من العمل فسد ذلك وبطل » .

وهذا الكلام هو رأى الإمام زيد ، وهو تطبيق لما فى الرخصة التى رخص بها النبى ﷺ فيما رواه الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، ولذلك قال إنها تجوز بالثلث والربع ، وبالتالى تجوز بالنصف وبما دون ذلك ، فإن كل اتفاق أساسه التراضى الحر اتفاق يلزم المتفقين ، ولم يفرق بين أن تكون البذور على صاحب الأرض ، أو صاحب العمل ، فإذا كان البذر على صاحب الأرض فالاتفاق سليم والزراعة صحيحة ، وإذا كان الاتفاق على أن يكون البذر على العامل فالمزارعة صحيحة ، ويظهر من فحوى الكلام أن مؤن العمل لا تكون على صاحب الأرض ، لأن أساس المزارعة أن يتقدم أحدهما بالأرض ، والآخر بالعمل ، فلا يمكن أن يكون العمل من صاحب الأرض ، لأن مؤدى ذلك أن يكون كلا البدلين من جانب واحد ، وذلك غير معقول فى ذاته ، وغير متفق مع المبدأ الإسلامى العام من أن أساس العقود الإسلامية فى المبادلات التساوى فى الحقوق والواجبات المتقابلة ، وإن ذلك هو صريح الأخبار التى وردت بإباحة المزارعة ، فإن النبى ﷺ دفع الأرض ليعملوها ، ولقد قال فى ذلك صاحب الروض النضير : « وقوله إذا

كان العمل على المزارع وهو العامل . هو شرط آخر للجواز ، يؤخذ من الحديث فى قوله : « ودفع خيبر إلى أهلها على أن يقوموا على عملها ، ففيه أنه لا يلزم المالك شىء من العمل ويفيد أن مؤن العمل على العامل ، إذ لا يتم العمل إلا بذلك ، وهو صريح رواية مسلم السابقة على أن يعملوها من أموالهم[1] » .

وعلى ذلك يكون عند الزيدية للمزارعة أربع صور اثنتان صحيحتان ، والأخريان فاسدتان .

أولاها — أن يكون العمل والبقر والبذر من جانب والأرض من جانب ، وهذه صحيحة .

ثانيها — أن يكون العمل والبقر من جانب ، والبذر والأرض من الجانب الآخر . وهذه هى الأخرى صحيحة .

ثالثها — أن يكون العمل من جانب والبقر البذر من جانب آخر ، وهذه فاسدة لأن البقر من مؤنة العمل فهى تابعة له ، ولا يمكن أن يكون العمل أو مؤنته من جانب صاحب الأرض .

ورابعها — أن يكون البذر من جانب المزارع والعمل فى الأرض من الجانب الآخر ، وهذه فاسدة بالأولى .

٢٦٧ — ولقد صرح الإمام زيد رضى الله عنه بأن كل شرط لا يكون من مقتضيات المزارعة ، كما رخص بها النبى ﷺ يكون شرطا باطلا ، فإذا اشترط المزارع غلة جانب من الأرض . فإن الشرط يكون فاسداً ، وتفسد معه المزارعة ، وكذلك لو اشترط اختصاصه بفاضل معين ، فإن هذه شروط تفضى إلى النزاع فتكون فاسدة ، وظاهر العبارة أنه يفسد العقد ذاته باشتراطها ، وذلك لأنها تفضى إلى النزاع ، ولأنها على غير ما رخص به النبى ﷺ ، وكل ما جاء على خلاف ما أمر به النبى ﷺ فهو رد على فاعله ، ولا يجيزه الشارع .

---

(١) الروض النضير ج ٣ ص ٣٦٠

٥ — فى الهبة

مقدار الهبة :

٢٦٨ — قبل أن ننقل لك بعض من جاء فى المجموع خاصا بالهبة ، نقبض قبضة من الفقه الزيدى فيها طرافة ، لأنه لم يتعرض لها . فقهاء المذاهب الأربعة إلا فيما جاء عن مالك فى هبة الزوجة ، وذلك هو مخرج الهبة أتجوز هبة المال كله ، أم لا تجوز إلا هبة ثلثه كالوصية ، إذ الوصية لا تجوز إلا فى الثلث بإجماع الفقهاء ، وما زاد يتوقف على إجازة الورثة عند الأكثرين ، وبعض العلماء قال إن الوصية تكون باطلة فى الزائد .

لقد اختلف فى هذا الموضوع فقهاء الزيدية وفقهاء آل البيت ، فقد قال بعضهم إن الهبة ليس لها حد محدود ما دام الواهب صحيحاً ، ليس بمريض مرض الموت ، وروى هذا عن الإمام زيد ، وعليه الأئمة الأربعة إلا ما روى عن الإمام مالك فى هبة الزوجة بأكثر من الثلث ، فقد روى عنه أنها لا تجوز إلا بإذن الزوج . وقال فريق آخر من الزيدية ، وهو الهادى إلى الحق لا تجوز الهبة إلا بالثلث أيا كان الواهب وأيا كان الموهوب له .

٢٦٩ — وقد استدل للرأى الأول بعدة أدلة :

أولها — أن الأمر فى المال إلى طيبة نفس مالكه ورضاه ، وهو حر فى ماله يتصرف فيه كيفما يشاء ، وتلك إحدى ثمرات الملكية ، ولقد قال النبى ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه » ، فجعل أساس العطاء لغيره ، هو طيب نفسه ، وحيث طابت نفسه ، فإن الملكية تثبت ، فإذا طابت نفس الواهب بكل ماله ، فإن الهبة تنفذ ، لأن الأساس قد تام ، والأصل قد تحقق .

ثانيها : أن النبى ﷺ أجاز الصدقة بكل المال فى الجهاد ، والصدقة شعبة من شعب الهبة ، فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : « أمرنا رسول الله ﷺ

بالصدقة ووافق ذلك مالا عندى . فقلت اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما ، فجئت بنصف مالى ، فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قلت مثله وأتى أبو بكر بكل ما عنده . فقال رسول الله ﷺ : « ما أبقيت لأهلك ؟ قال أبقيت لهم الله ورسوله » .

وإن هذا الحديث صريح فى أن الهبة تجوز من غير تقييد بالثلث .

ثالثها — أن الأصل فى المالك أن يكون المالك حر التصرف فيه إلا ما يثبت فيه المنع ، ولم يثبت المنع من الهبة بكل المال أو شطره أو أكثر أو أقل، ولا يصح أن تعتبر الهبة كالوصية ، لأن الوصية بأكثر من الثلث تصرف مضاف إلى ما بعد الموت ، فهى تتعدى على حق الورثة ، وفيها معارضة لآيات المواريث ، فكان لابد فيها من الإذن .

هذه حجج جمهور الفقهاء ومعهم بعض الزيدية ، ويروى أنه رأى زيد كما جاء فى كتاب الأحكام للهادى .

٢٧٠ — وحجة الرأى الثانى الذى اعتنقه الهادى ، وقد صرح به فى كتابه المنتخب تقوم على أصول :

أولها — النهى عن التبذير ، وهو أصل مقرر ثبت من القرآن الكريم والسنة النبوية . فقد قال تعالى : « وآت ذا القربى حقه ، والمسكين وابن السبيل ، ولا تبذر تبذيرا . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا وإما تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا ، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » .

ونرى من النص الكريم أنه قيد إعطاء المسكين وابن السبيل بقدر محدود ، وهو ألا تبذر تبذيرا » .

وقد روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أبدأ بنفسك فتصدق عليها . فإن فضل شئ فلأهلك . فإن فضل عن أهلك شئ فلذوى قرابتك ، فهكذا وهكذا ، أى لك أن تتصدق به لمن تشاء .

وقد قال جابر بن عبد الله : كنا عند رسول الله ﷺ ، فجاء رجل بمثل بيضة ذهباً ، فقال يا رسول الله أصبت هذه من معدن ، فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها ، فأعرض عنه النبي ﷺ مرارا ، وهو يردد كلامه هذا ، ثم أخذها عليه السلام فحذفه بها فلو أنها أصابته لأوجعته ، وقال عليه السلام « يأتي أحدكم بما يملك ، فيقول هذه صدقة ، فيقعد ، فيتكفف الناس ، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » .

وإن هذه النصوص في مجموعها تدل على أنه لا يحل للإنسان أن يهب أو يتصدق بكل ماله . ولكن ما الحد الأعلى لما يتصدق به ؟ قالوا إن النبي ﷺ لم يترك الأمر من غير بيان ، فقد روى أبو داوود عن كعب بن مالك أنه قال : قلت يا رسول الله إن توبتي إلى الله أن أخرج من مالي كله إلى الله وإلى رسوله صدقة ، قال : لا . قلت : فنصفه . قال : لا ، قلت : فثلثه ، قال نعم » فهذا الحديث نص في أن الهبة بأكثر من ثلث ما يملك لا تجوز .

ثانيها — أن الأصل في التصرفات الشرعية أن تستمد من أمر الشارع مهما يكن الإنسان مالكا فإنه يقيد في تصرفاته بأوامر الشارع ، وقد منع النبي ﷺ التصدق بأكثر من الثلث فيكون التصدق بأكثر منه باطلا ، لأنه منهى عنه ، والنهي يقتضي الفساد عند أكثر علماء الأصول .

ثالثها — أن الإجماع منعقد على أن الوصية بأكثر من الثلث لا تنفذ إلا بإجازة الورثة ، لحديث سعد بن أبي وقاص الذي لم يجز له النبي ﷺ بأكثر من الثلث ، وقال فيه : « والثلث كثير » .

ورابعها — القياس على النذر ، وإن النذر عند الزيدية لا يجوز في أكثر من الثلث .

٢٧١ — وقد رد أصحاب الرأي الأول هذه الأدلة بأن العبرة في التبذير والتقتير ليست المقدار ، ولكن بالموضع الذي كان فيه الإنفاق . ولذا روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : « ألف في بر لا إسراف فيه . ودرهم في غير بر إسراف » . وإذا كان

موضع الإنفاق فيه بر لا يدخل فى عموم الإسراف المنهى عنه ، والمذموم فى قوله تعالى: «إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين»، هو غير البر وإن أخوتهم للشيطان تقتضى أن يكون الإنفاق فى معصية ، لا فى بر ، وكيف يكون شيطاناً من يتصدق بكل ماله فى سبيل الله ، وقد يكون تصرفه على خلاف مصلحته ، ولكن لا يمكن أن يكون شيطاناً ، وإن النص ليس فيه تعيين الاعطاء المساكين ، إنما هو للمقابلة بين البر والتبذير .

وأحاديث النهى فى التقييد بالثلث واردة على التصرف فى مرض الموت ، كما أن حديث: « الصدقة عن ظهر غنى » لا تفيد التقييد بالثلث ، بل تفيد وجوب أن يبقى له ما يكفيه وأهله بالمعروف ، وإن الناس ما داموا فى غير غفلة يفعلون ذلك إلا أن يكونوا فى جهاد يفدون فيه دينهم بكل شىء ، كما كان يفعل أبو بكر الصديق ، فلم يرو عنه أنه خرج من ماله فى غير ذلك ، وتلك محمدة قبلها محمد بن عبد الله عليه الصلاة وأتم السلام .

ولا يقاس التصدق المنجز أو الهبة المنجزة على الوصية أو النذر المعلق ، لأن التنجيز مغاير للتعليق والإضافة ، فإنه فى التعليق لا يدرى شيئاً عن عاقبة أمره ، ولأن الوصية فيها معارضة للميراث ، فكان التقييد فيها لمنع محاربة رسول الله ﷺ (١) .

القبض فى الهبة :

٢٧٢ — ما ذكرنا فى مقدار الهبة اشتمل على رأى طريف فى الفقه الإسلامى ، وهو تقييد الهبة بالثلث ، وكذلك الصدقة ، وقد بينا وجهته والأساس الذى قام عليه ، والمناقشة التى قامت حوله . والآن ننتقل إلى موضوع يتفق فيه

(١) هذه الآراء وتلك الأدلة لخصناها ووضحناها ووجهناها وزدنا عليها ، وهى مأخوذة من روض النضير ج ٣ ص ٣٨٨ وما والاها .

الإمام زيد مع المقررات فى المذاهب الأربعة فى جملتها ، وهو يعتمد على حديث على كرم الله وجهه .

فقد جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على عن أبيه عن جده ، عن على عليه السلام ، قال : لا تجوز هبة ولا صدقة إلا مقسومة مقبوضة ، إلا أن تكون صدقة أوجبها الرجل على نفسه ، فيجب عليه أن يؤديها لله خالصة كما أوجبها على نفسه » .

قد تكلم الزيدية فى هذا النص بالنسبة لكلمة مقسومة ، فقد روى عن طريق آخر بدل « مقسومة ، معلومة » وإن هذه الرواية هى التى تتفق مع الرواية عن على بالنسبة للحكم ، فالرواية عنه بالنسبة للحكم أنه لا يشترط القسمة ، ولذلك قيل إن ذلك قد يكون تصحيفاً من النساخ .

ولكنى أرى أن اشتراط القسمة واضح يتفق مع اشتراط القبض ، وهو يتفق مع رأى الإمام زيد رضى الله عنه ، ذلك أنه يرى أن القبض فى الشائع شرط ، وأن تقسيمه لأجل الهبة شرط ، وعلى ذلك تكون هبة الشائع لا تتم إلا بالقبض ، وذلك إذا كان الشائع يقبل القسمة ، أما ما لا يقبل القسمة ، فإن هبته لا تصح عنده .

وقال أبو حنيفة فى هبة مالا يقبل القسمة تتم بالتمكين، إذ ذلك أقصى القبض بالنسبة له ، وأما إذا كان قابلا للقسمة ، فإن الهبة لا تتم إلا بالقسمة ، لأن القبض الكامل هو المطلوب ما دام ممكناً ، وما يقبل القسمة يمكن قسمته ، فيكون القبض الكامل .

وقال بعض الزيدية والشافعى ومالك ، لا يشترط لتمام الهبة القبض ، كالبيع ، وتجوز على ذلك هبة المشاع ولو لم يقسم . سواء أكان قابلا للقسمة أم لم يكن .

٢٧٣ — وعلى ذلك يكون الخلاف بين الفقهاء يقوم على أصل القبض ابتداء ، والاختلاف فى القسمة تابع للاختلاف فى القبض .

فالإمام زيد ، والإمام الباقر ، والإمام الصادق ، وطائفة كبيرة من العترة

النبوية على أن القبض شرط لتمام الهبة ، حتى لو مات الواهب أو الموهوب له قبل تمام القبض بطلت الهبة ، واعتبرت كأن لم تكن ، وهذا هو رأى أبى حنيفة وأصحابه ، وهو رأى طائفة كبيرة من كبار الصحابة فهو رأى أبى بكر ، ورأى عمر رضى الله عنه ، وقد قال فى ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « مابال رجال ينحلون أبناءهم نحلا ، ثم يمسكونها ، فإن مات ابن أحدهم قال مالى بيدى لم أعطه أحداً ، وإن مات هو ، قال قد كنت أعطيته إياه من نحل نحلة ، ولم يحزها ، فتكون إن مات لوارثه فهى باطل ، وقال أيضاً : « الإنحال ميراث ما لم يقبض » :

وإن هذا الرأى يعم الهبة التى تكون صدقة ، والهبة للبر أو المكافأة ، ولكنه يخالف المروى عن على رضى الله عنه ، فقد استثنى من ذلك الصدقة . فالصدقة تتم من غير قبض ولا قسمة ، وتخريجها واضح ، لأنها نذر ، والنذر يجب الوفاء به ، إذ الالتزام بالصدقة واجب التنفيذ ، لقول النبى ﷺ : « من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصيه » .

والرأى الثانى أن الهبة لا تحتاج إلى قبض ، وذهب إلى ذلك بعض الزيدية ، ومالك والشافعى وأحمد ، وهو رواية عن على كرم الله وجهه ، ورأى ابن مسعود ، فقد جاء فى جمع الجوامع أن عليا وابن مسعود كانا يجيزان الصدقة ، وإن لم تقبض ، وإن ذلك لا يدل على أن رأى على هو هذا فى كل أنواع الهبات ، فإن عبارة المجموع تفيد استثناء الصدقة ، وقد ذكرنا أن لذلك وجهاً معقولا ، لأن الصدقة لله تعالى ، والله سبحانه وتعالى لا يقبض ، بل كل شىء تحت سلطانه تعالى ، وليس له وكيل معين يتولى القبض .

والذى نراه فى هذا المقام بالنسبة لعلى كرم الله وجهه أن رأيه ما هو مدون فى المجموع ، وهو مستقيم فى تفكيره ، ولا يوجد من الروايات ما يعارضه معارضة لا يمكن الجمع بينها وبين ما فى المجموع ، بل إنها تتلاقى مع المروى فى المجموع .

الرجوع فى الهبــــة :

٢٧٤ — جاء فى المجموع : « حدثنى زيد بن على ، عن أبيه ، عن جده ، عن على عليهم السلام قال : « من وهب هبة فله أن يرجع فيها ما لم يكافأ عليها ، وكل هبة لله تعالى أو صدقة فليس لصاحبها أن يرجع فيها »[1] .

وقد روى عن على رضى الله عنه بنص آخر متقارب مع هذا ، ولكن فيه زيادة ، فقد روى أن عليا كرم الله وجهه قال : « من وهب هبة يريد بها وجه الله والدار الآخرة أو صلة الرحم فلا رجعة فيها ، ومن وهب هبة يريد بها عوضا كان له ذلك العوض » .

وإنه يتفق هذا الجزء الأخير مع ما روى أبو هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « الرجل أحق بهبته ما لم يثب فيها » وكل هذه الآثار متلاقية غير متعارضة ، وهى تدل على أن الهبة قسمان : هبة يراد بها وجه الله تعالى ، وهى الصدقة وما يقصد به صلة الرحم ، وهذه لا يجوز الرجوع فيها ، والآثار المتضافرة تؤيد ذلك وتوضحه . وعدم الجواز ، لأن الله سبحانه وتعالى قد وعد بأن يتولى هو الثواب ، فهى هبة فيها عوضها وثوابها ، وليس بعد ثواب الله تعالى ثواب من أحد ، إنه الكبير المتعالى.

والقسم الثانى هبة ليست على هذا الوجه ، وهذه يجوز الرجوع فيها عند الزيدية والحنفية وغيرهم ، وبعض الفقهاء يمنع الرجوع فى الهبة باطلاق ، لحديث : « العائد فى هبته كالكلب يقىء ، ثم يعود فى قيئه » ، وقد روى هذا الحديث البخارى فى صحيحه ، ومالك فى الموطأ .

٢٧٥ — ولقد صرح الإمام زيد رضى الله عنه بأن الهبة للأقارب المحارم من الهبة لله تعالى ، وهو تفسير لما رواه عن جده على كرم الله وجهه ، فقد جاء فى المجموع : « قال زيد بن على عليه السلام من الهبة لله تعالى الهبة للأقارب

---

(١) المجموع جـ ٣ ص ٣٨٤ .

المحارم[1] ، وإن ذلك متفق مع الأخبار المروية عن النبي ﷺ ، فقد روى عن النبي ﷺ أنه قال « إذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها » ،ويعتبر الإمام زيد رضى الله عنه بهذه الهبة لكل ذوى الرحم المحرم لا يحل الرجوع فيما يوهب لهم، لأن الهبة لهم لله تعالى ، إذ هى إجابة لطلبه سبحانه من صلة الأرحام ، ولأن الرجوع يوجد فى النفس ألماً ، فتكون بسبب ذلك القطيعة ، وهى منهى عنها باتفاق العلماء .

ولا بد أن نشير بتوضيح إلى بعض الخلاف فى هذه المسألة ، فنقول :

إن بعض العلماء منع الرجوع ، ومن هؤلاء مالك والشافعى وأحمد ، وقد أشرنا إلى ذلك ، وقد استثنوا من ذلك هبة الرجل لولده ، فقد روى فيها عن أحمد وأصحاب السنن عن النبي ﷺ أنه قال : « لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة ويعود فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده » ، وقد أخذ أولئك الأئمة بهذا الحديث فيما نفاه ، وفيما أثبته . ومع هؤلاء كثيرون من الزيديه بالنسبة للرخصة التى أعطيت للأب ، وقال بعض العلماء إنها أعطيت للأم ، ولا نرى فارقا بين الأب والأم يجعل الأب يختص بهذه الرخصة .

٤٧٦ — هذا رأى الذين منعوا الرجوع ، أما الذين أجازوه ، فقد اختلفوا فيه .

فالحنفية قالوا إن الرجوع جائز إلا إذا وجد مانع من الموانع الثمانية ، وهى كون الهبة صدقة ، أو كونها للأقارب المحارم ، أو هلاكها ، أو خروجها من ملك الموهوب ، أو التعويض عنها ، أو أن تزاد زيادة لا يمكن فصلها أو موت أحد العاقدين الواهب ، أو الموهوب له ، أو كون الهبة هى هبة أحد الزوجين للآخر .

وبهذا أخذ بعض الزيدية ، ويظهر أن ذلك يتفق مع مذهب الإمام زيد ولكنه لم يوجد فى كلامه هبة أحد الزوجين للآخر ، كما لم توجد حال الهلاك ، وإن كان الظاهر بالنسبة له أن موضوع الرجوع قد زال ، ومثله الزيادة التى تتصل بالعين ولا يمكن فصلها .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٨٧ .

ولقد قال الهادى إن هبة الزوجة لزوجها المهر تلزم ، وكذلك هبة الطبقة التى تلى المحارم كابن العم ، وابن الخال يمتنع الرجوع فيها ؛ للقرابة القريبة ، ولأن صلة الرحم واجبة .

وبعض العلماء يقول إن هبة الزوجة المهر لزوجها ، يجوز لها الرجوع فيها ، لقوله تعالى « فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً » وقد كان شريح القاضى يجيز للمرأة ذلك ، وقد طالبت امرأة زوجها بصداقها ، فقال إنها أبرأته منه ، فتلا شريح الآية ، وقال إن طابت نفسها ما طالبت ، وكان عمر رضى الله عنه يجيز لها الرجوع فيما تهب من صداق ، خشية أن يكون ذلك بإكراه .

٢٧٧ — هذه نظرات فى الهبة يبدو فيها ما التقى فيه المذهب الزيدى مع جمهور فقهاء الأمصار ، وما اختلف فيه الإمام زيد عن فقهاء الأمصار ، وقد رأيت أن من المجتهدين فى المذهب الزيدى من لا يجيز الهبة بأكثر من ثلث المال ، وذلك ما لم يقله أحد من فقهاء الأمصار ، إن استثنينا ما قاله الإمام مالك فى هبة الزوجة ، من حيث إنها لا تنفذ فى أكثر من الثلث بغير إجازة زوجها ، وذاك رأى لا يوجد من آراء الأئمة الآخرين ما يؤيده أو يوافقه .

خاتمة الكلام فى المجموع

٢٧٨ — هذه دراسات لنماذج مختلفة فى أبواب متفرقة من كتاب المجموع ، ما قصدنا بها شرحا فقهياً ، ولو كان ذلك مقصدنا لقصدنا بابا واحدا ، وفصلنا القول فيه ، ودرسناه دراسة مقارنة بينه وبين مذاهب فقهاء الأنصار ومذاهب الإمامية وغيرهم ممن لهم آراء فقهية مأثورة ، ومدونة ومدروسة وقد محصها الفحص والدرس ، ولكنا قصدنا بتلك النماذج المتفرقة المأخوذة من أبواب متفرقة أموراً أربعة .

أولها — أن نمكن القارئ من أن يعيش معنا فى جو ذلك الكتاب ، وذلك بأن نجوس خلاله ، ونتعرف مناهجه ، ونتعرف ما اختلفت فيه فقهاء المذهب الزيدى تحت رايته ، ما بين موافقين لما جاء فيه ، ومخالفين ، وإن هذا النوع من الاقتطاف لثمار ذات ألوان متعددة ، وإن كانت تسقى بماء واحد ، ولها أصول واحدة ـ يجعل القارئ يذوق طعم تلك المجموعة الفقهية ، ويعرف مقدار قربها من الفقه الإسلامى العام ، والخاص ، وبهذا يعرف أن الطعن فيه من غير بينة هدم لا بناء وراءه ، ويكون مثل الطاعن ، كمثل أولئك الذين يجيئون إلى المجموعات الأدبية والتاريخية ، فيهدمونها أو يثيرون الشك حولها من غير باعث على ذلك ، ويسمون ذلك منهاجا علميا ، وما هو من المناهج العلمية فى شئ ، إذ ما يتلقاه العلماء بالقبول ينال الثقة المطلقة إلا إذا قام الدليل على نقيضه ، أو على حد تعبير علماء القانون فى عصرنا إن على الطاعن عبء الإثبات ، فإن لم يثبت بدليل قطعى كذب ما توارثنا من مجموعات علمية فإنه يضرب بكلام المعترض عرض الحائط ، وليس الشك الذى يثيره إلا غبارا يضل به الأعين ، فيؤذيها لكيلا تبصر الحقائق على وجهها .

ثانيها — اننا بهذه النماذج المختلفة التى اخترناها ، أو قبضناها قبضاً من المجموع نبين قرب المذهب الزيدى من فقه الأئمة الأربعة ، وقرب منطقه من منطقها ، فإن هذه المسائل التى اخترناها إن استثنينا مسألة الهبة وهى ألا تزيد على الثلث ـ كلها تتلاقى مع آراء الأئمة الأربعة غير مختلفة عنها فى جملتها ، وإن خالفت بعضها ، فإنها توافق الأخرى ، وإنها لتصور لنا بلا شك أن النبع الذى نبعت منه تلك الآراء

واحد ، وهو كتاب الله وسنة رسوله ، وأقوال الصحابة الذين شاهدوا وعاينوا ، وأن ذلك الإمام الجليل والذين نهجوا منهاجه من بعده ، لم يبعدوا عن منهاج أكثر علماء الإسلام . نعم إن الكتاب التزم في الرواية طريق على كرم الله وجهه وآراءه واجتهد الإمام زيد من بعد ذلك ، ولكن ذات آراء الإمام على ما كانت مختارة له ، لأنه معصوم في نظره بل لمكانته العلمية ، ولأن علمه كان النور في مدرسة أهل البيت ، وكلهم اقتبس منه ، فهو ينقل إلينا آراء تلك المدرسة التي تلقى عنها هو وآباؤه كابراً عن كابر ، رضى الله عنهم أجمعين ، وإذا كان الزيديون ادعوا بعد ذلك العصمة لعلى فإن ذلك لم يعرف عن زيد .

ثالثها — أن الكتاب اشتمل على فقه زيد رواية ودراية ، ففيه المجموعة الفقهية التي بني عليها اجتهاده ، وفيها اجتهاده بالفعل ، والنماذج التي اخترناها ، فيها تلك الصورة الواضحة الجلية ، وفيها ماروى عن على ووجدناه متفقا مع المروى عنه كرم الله وجهه بغير طريق آل البيت ، ثم فيها ما اتفق فيه مع الصحابة ، وما اختلف فيه عنهم ، وفي هذه النماذج فحصنا هذه الروايات بالمقابلات المختلفة ، وقد رأينا فيها ما تتفق فيه الروايات عن على ، وفيها ما يختلف أحيانا عن الروايات عن على ، ويكون ذلك الاختلاف عينه ثابتاً في صحاح السنة المعروفة عند الجمهور ، وكل ذلك يؤنس ، بل يؤكد صدق المعلومة التي تلقاها أبو خالد ، ونقلها ، وهي شهادات متوالية تؤيد المجموع ، وتثبت صحة روايته .

رابعها — أننا نقلنا لك مع ما في المجموع أقوال شراحه ، وفي أقوال هؤلاء الشراح ما يبين الاجتهاد في الفقه الزيدى من معتنقيه ، فترى منهم من يخالف الإمام زيداً ذاته ، وإن كان لم يخرج عن منهاجه ، ومنهم من يوافقه ، وأن ذلك المذهب يفتح باب الاجتهاد فيه ، كما سنبين ، وبهذا قد صار ذلك المذهب حديقة غناء ، فيها كل ألوان الفقه المختلفة ، فهو لم يغلق الباب ، وفتح باب الاختيار من المذاهب الإسلامية من غير مجافاة لواحد منها ، وإن الشراح فيه لا يكذبون ما جاء في صحاح السنة ، وهي الكتب الستة وغيرها ، بل يعتمدون في استنباطهم عليها ويأخذون منها ، ويمحصون ما يأخذون بالموازنة والفحص والدرس ، والآن نتجه إلى أصول ذلك المذهب .

أصول المذهب الزيدى

تمهيـــد :

٢٧٩ — إنه قد ثبت أن الإمام زيداً رضى الله عنه ، وعن آبائه الكرام له فقه يصوره المجموع ، وأن ذلك الفقه مكون من جزئين .

أحدهما — مرويات عن النبي ﷺ ، وطريق الرواية هو على كرم الله وجهه . ومرويات رواها عن على موقوفة عنده ، وقد روى هذا وذاك وخرج عليه ، ولم يخالفه .

والجزء الثانى — آراء للإمام زيد ، قد قررها واستنبطها وهى نتائج دراساته الفقهية للمروى عن آل البيت وغيره ، وهو ينسبها لنفسه ، ولا يحمل تبعة قولها أحداً غيرها ، فيتحمل صدق الاستنباط ، أو خطأه ، إذ لا ينسب ما فيها لأحد ، وكثير منها يجيء إجابة لسؤاله يوجهه راوى المجموع .

وإن الإمام زيداً بهذا إمام مجتهد ، وقد أجمع كل معاصريه والذين جاءوا بعده على أنه إمام مجتهد ، وفقيه لم ير أبو حنيفة فى العصر الذى التقى به فيه مثله ، وما دام مجتهداً فلا بد أن يكون له منهاج يسير عليه فى اجتهاده واستنباطه الأحكام ، وإن لم يصرح بذلك المنهاج ، وإن ذلك المنهاج هو أصول فقهه .

وإذا كان الفقه الزيدى قد اعتمد فى دراسة آراء الإمام زيد على المجموعة الفقهية ومجموعة الحديث اللتين رواهما أبو خالد الواسطى ، فإنا لا نجد فيه أصولا ، وبذلك لا نجد كتاباً قد دونت فيه مناهج الإمام زيد فى الاستنباط ، أى لا نجد كتاباً قد بين أصول الفقه فى نظر الإمام زيد بإملائه ، أو بالرواية عنه ، كالشأن فى المجموع ، ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يكن له أصول قيد نفسه بها عند الاستنباط ، بل إن هذه القيود كانت ملاحظة فى تقديره وتفكيره ، وإن لم يملها على أحد من تلاميذه ، ولم يروها عنه أحد من تلاميذه .

٢٨٠ — وليس الإمام زيد رضى الله عنه بدعا فى ذلك ، فإن تدوين الفقه

فى عصره لم يكن سائداً ، وبالأولى تدوين المناهج لم يكن سائدا ، وإن الأئمة الذين جاءوا بعده وقاربوه فى الزمن كانوا مثله لم يدونوا مناهج استنباطهم ، فأبو حنيفة الذى كان فى مثل سن الإمام زيد ، وعاش بعده نحو ثمان وعشرين سنة لم يبين بالتفصيل منهاج استنباطه ، وإن كان قد ذكر عبارات تشير إلى بعض ما يلتزمه مثل ما روى عنه أنه كان يقول : « آخذ بكتاب الله فإن لم يكن فبسنة رسول الله ، فإن لم يكن فبأقوال الصحابة ، آخذ بقول أحدهم إن لم يعرف خلافه ، فإن اختلفوا اخترت من أقوالهم ، ولا أخرج عنها ، وإن جاء الأمر إلى الحسن وإبراهيم فهم رجال ونحن رجال » إذا كان قد أثر عن أبى حنيفة مثل ذلك القول فهو إشارة إلى الحدود الواسعة للمنهاج ، وليس بيانا للقيود التى يقيد نفسه بها فى الاستنباط من الكتاب ، كالأخذ بالعام ، والمعارضة بين العام والخاص ، والناسخ والمنسوخ ، وما يجرى فى السنة من نسخ وقواعد النسخ وغير ذلك مما يكون به بيان المنهاج وحدوده الضيقة ورسومه .

وكذلك الإمام مالك الذى كان يصغر الإمامين زيداً وأبا حنيفة سنا ، وقد عمر بعدهما طويلا ، وإن كانت قد رويت عنه عبارات تدل على أخذه بالمصالح والاستحسان وعمل أهل المدينة ، كقوله فى الاستحسان إنه تسعة أعشار العلم . فإنه لم يرو عنه تفصيل لمناهجه فى طريقة فهم القرآن والسنة ، من الأخذ بالعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، وغير ذلك مما تصدى له علماء الأصول فى مذهبه من بعده ، ومثل هؤلاء الأوزاعى وغيره ، بل مثل هؤلاء أبو يوسف ومحمد وزفر أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين . فكل أولئك لم يرو عنهم بيان واضح لمناهجهم .

وإن الإمام الشافعى رضى الله عنه هو أول إمام بين مناهجه ، لأن التدوين وتأصيل العلوم كلها قد ظهر ، فالنحو قد ابتدأ تأصيل قواعده ، والعروض قد وضع أصوله الخليل بن أحمد ، وقد كان معاصراً للإمام الشافعى ، والجاحظ قد ابتدأ يتكلم ويكتب فى موازين النقد الأدبى ، وهكذا نجد ذلك العصر قد ابتدأت فيه مناهج

العلوم ، فلم يكن عجيباً أن يجيء الإمام الشافعي ويضع مناهج الاستنباط الفقهي ، وهو علم الأصول ، وخصوصاً أنه قد توافرت له مادته ، لأنه قرأ أنواع الفقه المختلفة ، فكان لا بد من أن يوازن بين هذه الآراء ، والموازين التي يزن بها الخطأ والصواب هي المناهج المستقيمة للاستنباط . وبذلك وضع أصول الفقه ، أو بعبارة أدق دونها .

٢٨١ — ولا يصح أن نفرض أن الأئمة الذين استنبطوا فقها قيما ناضجا كالإمام زيد وأخيه الباقر ، وابن أخيه جعفر الصادق رضى الله عنهم أجمعين وأبي حنيفة قبل أن يدون علم أصول الفقه ـ لم يكن لهم مناهج في استنباطهم من النصوص وبالأقيسة الفقهية ، بل كانوا يلاحظون مناهج ، وإن لم يبينوها .

وإن ملاحظة المناهج وإن لم تدون ـ يجب أن نفرضه في عصر الصحابة أنفسهم رضى الله عنهم . فمثلا نجد الإمام علياً كرم الله وجهه يستنبط أن حد الشرب هو ثمانون جلدة عن طريق الذرائع ، فهو يقول : « إذا شرب هذى ، وإذا هذى قذف ، فيجب حد القذف » فهو قد أخذ الحكم من المآل ، أو ما يعبر عنه بالذرائع ، وهذا أصل فقهي » وعبد الله بن مسعود عند ما قال في عدة المتوفى عنها زوجها الحامل : إن عدتها بوضع الحمل ، واستدل بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ، ـ قال في ذلك : « أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى » يقصد أن سورة الطلاق التي اشتملت على هذه الآية نزلت بعد سورة البقرة التي اشتملت على قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً » وهو بهذا يشير إلى أن المتأخر ينسخ المتقدم فيما يتعارضان فيه ، أو يخصصه بحيث يتلاقيان ، وإن هذا بلا شك يفيد أنه في اجتهاده في الاستنباط من النصوص لاحظ قاعدة ومنهاجاً التزمه ، وإن لم يبينه .

ولقد جاء من بعد ذلك عهد التابعين فكانت المناهج ملاحظة ، وإن لم يصرحوا

بها ، وكان يتضح منهم فى هذه المناهج التخريج على أقوال الصحابة ، فإبراهيم النخعى كان يخرج على ما أثر من فقه ابن مسعود ، وكذلك كان الأئمة على النحو الذى بيناه .

ولقد أشرنا إلى أن الأئمة المجتهدين كانت لهم مناهج يلاحظونها ، وإن لم يدونوها ، أو يملوها على تلاميذهم ، ولقد جاء فى أقوال الإمام مالك ما يشير إشارة واضحة إلى منهاجه فى السنة ورواياتها ، فقد وجدناه يشترط شروطاً واضحة بينة فى الرواية لا تخرج عما يشترطه المحدثون الذين جاءوا بعده ، ووجدناه يرد بعض المرويات وينقدها نقد الصيرفى الماهر للدراهم ، فقد رد بعض المرويات المنسوبة للنبى ﷺ لمخالفتها المنصوص عليه فى القرآن الكريم ، أو المقرر المعروف من قواعد الدين الثابتة عنده ، كرده خبر : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم ، فليغسله سبعاً » ، وكرده خبر خيار خيار المجلس . وهو فيما روى عن ابن عمر : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » وكرده أداء الصدقة عن المتوفى .

وكذلك نجد الإمام أبا يوسف صاحب أبى حنيفة فى كتاب الخراج يصرح بالأدلة التى استنبط منها ، وطرق الاستنباط منها ، وكذلك فى كتابه « الرد على سير الأوزاعى » يسير على منهاج بين واضح ، وإن لم يدون منهاج اجتهاده .

٢٨٢ — وننتهى من هذا إلى أنه مهما يكن من ملاحظة الأئمة قبل الشافعى من مناهج عند استنباطهم فإنه من المؤكد أنهم لم يوضحوا هذه المناهج كما وضحوا الفروع التى اجتهدوا فى أحكامها ، ولقد جاء تدوين أصول الفقه بعد تدوين الأصول ، ولا غرابة فى تأخير تدوين الأصول عن تدوين الفقه ، لأن الذى دفع إلى إعلان أحكام الفروع الفقهية هو السؤال عنها ، والحاجة إلى إعلانها ليعرف الناس أحكام دينهم ، وما كان العامة الذين يستفتون فى حاجة إلى تعرف مناهج الاستنباط ، وإنما كانوا فى حاجة إلى معرفة حكم الدين فيما يقع لهم من حوادث ، وما يبتلون به من أمور تحتاج إلى أحكام تكون على وفق أحكام الإسلام .

وفوق ذلك فإن أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ، ومعرفة الخطأ والصواب فى الاستنباط ، فهو علم ضابط ، إذ هو يعصم الذهن عن الخطأ فى الاستنباط الفقهى ، والعلوم الضابطة متأخرة فى الظهور والتدوين عن موضوعها ، فالنطق بالفصحى ، وهو موضوع النحو متقدم فى الظهور عن النحو ، والشعر الذى هو موضوع علم العروض كان موزوناً ومقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض ، والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق ، وهكذا ، كل علم ضابط ، وإذا كان علم المنطق قواعد بمراعاتها يعصم الذهن عن الخطأ فى الفكر ، فعلم الأصول كما أشرنا قواعد بمراعاتها يعصم المجتهد عن الخطأ فى الاستنباط .

٢٨٣ — لم يكن إذن غريباً ألا يوجد كتاب أو مروى يبين كلام الإمام زيد فى المنهاج الذى التزمه فى استنباطه الفقهى ، وهو فى ذلك كأبى حنيفة ومالك ، وإن الحنفية قد ذكروا من بعد ذلك أصولا وقالوا إنها أصول المذهب الحنفى ، وخالفوا بها أصول الشافعى فى أمور ، ووافقوها فى أمور ، ونسبوا هذه الأصول أو بعضها إلى أبى حنيفة رضى الله عنه ، فقد نسبوا إليه أنه يعتبر الخاص كالعام فى دلالته ، كلاهما قطعى لا يحتاج إلى بيان ، وإنهما إن تعارضا وأحدهما متأخر فإن المتأخر ينسخ المتقدم ، ولو كان المتأخر هو العام ، فإنه فى هذه الحال ينسخ الخاص ، ونسبوا إليه كثيراً من هذه الأصول ، وكذلك المالكية .

ولكن كيف وصلوا إلى معرفة هذه الأصول مع أن أبا حنيفة لم يدون أصوله ، ولم يدون مالك جملة أصوله ، وإن تكلم فى ضوابط للرواية كلاماً واضحاً فى شروط الراوى والمروى .

والجواب عن ذلك هو أن الحنفية جاءوا إلى الفروع المروية عن أئمة المذهب الحنفى ، وضبطوها ، واستنبطوا المناهج التى تتفق مع الأحكام التى وصلوا إليها ، ولا يمكن اعتبارها صحيحة ، إلا بفرض هذه المناهج واعتبارها ، ولذلك قرر

علماء الأصول أن طريقة الحنفية ، كما تعتبرها مناهج للفقه الحنفى تعتبر أيضاً دفاعاً عن استنباطه .

ومثل ذلك سلك المالكية فى استنباطهم مناهج الإمام مالك رضى الله عنه ، كما نرى فى كتاب تنقيح الفصول للقرافى ، وكما نرى فى فصول من المقدمات الممهدات لابن رشد ، وقد سلك بعض الشافعية والحنابلة ذلك المسلك للدفاع عن فروع المذهب الشافعى والحنبلى .

ولكن الذى غلب عند الشافعية هو تقرير القواعد فى ذاتها من غير محاولة الدفاع عن المذهب ، كما فعل الشافعى فى رسالته .

والطريقة الأولى تسمى طريقة الحنفية ، والثانية طريقة الشافعيين أو طريقة المتكلمين ، لأنه قد نهج ذلك المنهاج من دراسة الأصول ، وهو الدراسة المجردة التى تقرر المناهج من غير نظر مذهب ـ المتكلمون من المعتزلة ، وخاض معهم فيه من بعد الأشاعرة .

أصــــول الزيدية :

٢٨٤ ـ وإذا كان الإمام زيد لم يدون له أصولا ، ولم ترو عنه أصول أى مناهج ترسم حدود اجتهاده ، فهل حاول الزيدية كما حاول الحنفية أن يستخرجوا المناهج من الفروع المدونة التى رويت عنه ، ودون أكثرها فى المجموع الفقهى ؟ لقد وجدنا أصولاً للفقه الزيدى ، ولكن يجب أن يعلم أن الفقه الزيدى أعم فى شموله من فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، فإن الفقه الزيدى ليس كله فقه الإمام زيد ، بل هو فقه طائفة كبيرة من آل البيت ، كالهادى والناصر ، وغيرهم ممن جاءوا بعده ، وخصوصاً أن باب الاجتهاد فيه كان مفتوحاً لم يغلق ، ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الأصول التى دونها الزيدية هى أصول الإمام زيد وحده ، إذ أن الاجتهاد الذى يفتحه أئمة الزيدية من آل البيت اجتهاد مطلق ، لا يتقيد بالاجتهاد فى الفروع فقط ، بل يشمل الاجتهاد فى الأصول والفروع ، ولهذا

لا نستطيع أن نقول إنها استنبطت من فروع الإمام زيد التى رويت ، كما استنبطت أصول الفقه الحنفى من فروعه ، لأن الاجتهاد المطلق لم يأخذ به الحنفية ، حتى لقد ادعى بعض الفقهاء الحنفية أن الأئمة أبا يوسف ومحمداً وزفر كانوا مجتهدين منتسبين، ولم يكونوا مجتهدين مستقلين ، أى كانوا مجتهدين مقيدين بأصول أبى حنيفة ومناهجه ، ولم يكونوا مقيدين بما وصل إليه من فروع ، (وقد أبطلنا ذلك فى كتابنا أبى حنيفة ، وفيما كتبناه فى الأصول) .

وإذا كان الاجتهاد المطلق المستقل لم يوجد عند الحنفية بعد أبى حنيفة وأصحابه ، فقد كان من الضرورى أن يستخرجوا المناهج التى انتهجوها فى اجتهادهم ، لتكون مقاييس لهم ، لا يخرجون عنها ، وليمكنهم أن يخرجوا على المذهب أحكام الفروع التى لم يعرف لأئمة المذهب أحكام فيها ، فاستخراج هذه المناهج من الفروع كانت أمراً ضروريا لنمو المذهب،ولم تكن تلك الحاجة فى الفقه الزيدى ، لأن الذين جاءوا بعده من أئمة آل البيت رضى الله عنهم ما كانوا يتقيدون بأصوله ، فلم تكن عندهم تلك الحاجة ، بل إن الذى نراه هو أن هذه الأصول التى نقرؤها فى المخطوطات التى تحت أيدينا للفقه الزيدى تنسب بعض الآراء فيها إلى الأئمة الذين جاءوا بعد الإمام زيد ، إذ لهم أقوال فيها .

ولا شك أن بعض هذه الأصول تتفق مع منهاج الإمام زيد رضى الله عنه ، ولهذا سنحاول فى هذه الدراسة أمرين :

أحدهما — أن نقبض قبضة من كتب الأصول الزيدية نبين فيها القواعد العامة للاستنباط ، ولا ندخل فى القواعد الخاصة لعلم الأصول ، وذلك لنبين مناهج الذين حملوا اسم الزيدية ، وانضموا تحت لواء زيد .

ثانيهما — أن نراجع المجموع فى بعض المسائل الرئيسية عسانا نجد منه ما يؤيد ادعاء منهاج معين للإمام رضى الله عنه ، ونضرع إلى الله تعالى أن يوفقنا ويهدينا سواء السبيل .

طرق الاستنباط فى الفقه الزيدى

٢٨٥ — لم تظفر أصول الفقه الزيدى بالطبع ، ولذلك اضطررنا إلى الرجوع إلى المخطوطات وحدها ، وقد رجعنا إلى عدة مصادر مخطوطة ، واستعرضنا ما فيها استعراضاً ، فوجدناها تنهج منهاج المتكلمين فى أصولهم ، فهى تقرر المناهج مجردة من غير محاولة أن تكون خادمة لفروع معينة ، فليس طريق استنباطها الرجوع إلى فروع ، بل هى مستنبطة استنباطا منطقياً ، فهى موازين لا تتجه إلى الموزون ، ولكن يتجه المستنبطون إلى ضبط الميزان فى ذاته .

ولعل السبب الواضح لكون الأصول الزيدية تنهج ذلك المنهاج هو ما ذكرنا من قرب التفكير الزيدى فى أصول الاعتقاد من المعتزلة ، فإن المعتزلة هم الذين خاضوا فى علم الأصول على هذا المنهاج ، وقابلهم الأشعريون والماتريديون بالكلام فى الأصول معارضين لهم أو موافقين ، فكان ذلك القرب داعياً بلا ريب إلى أن ينهجوا فى أصولهم منهاج المتكلمين . وفوق هذا قد أشرنا من قبل ، إلى أن المجتهدين من أئمة آل البيت فى المذهب الزيدى كانوا لا يتقيدون بأصول معينة يلتزمونها ، بل كانوا يجتهدون فى الأصول كما يجتهدون فى الفروع ، فكانوا لهذا يجتهدون فى هذه الأصول غير مقيدين بفروع .

ولا شك أن كثيرا من آراء المعتزلة تتلاقى مع آراء الإمام زيد ، وخصوصاً ما يتعلق بمعرفة الله تعالى والاعتماد على العقل فى كثير من مناهجه .

وليس معنى القرب من منهاج المتكلمين أن أئمة آل البيت ليست لهم آراء خاصة بل إن الأئمة الهادى والناصر وغيرهما تنقل آراؤهما واضحة جلية ، وهى ذاتها تفكير فيما ينبغى أن يسير عليه المجتهد ، ولكن لا يجعلون المنهاج لخدمة مذهب معين ، أو آراء لإمام سابق .

٢٨٦ — ولكونهم ينهجون منهاج المتكلمين يبنون الكلام فى الأصول على علم الكلام ، فقد جاء فى قسم الأصول من كتاب البحر الزخار ما نصه :

« واعلم أن هذا الفن يستمد من ثلاثة فنون ، وهى علم الكلام ، وعلم العربية . وعلم الأحكام ، أما الكلام فلتوقف الأدلة الشرعية على معرفة البارى وصدق المبلغ . وذلك يتوقف على دلالة المعجزة ، وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية . وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها أو نفيها »(١) .

والمراد من كلمة الأحكام كما رأيت هو تصورها ، أى بيان حقائقها ، من كون الحكم واجباً ، أو فرضاً ، أو مندوباً ، أو مباحاً ، أو حراماً ، أو مكروهاً ، أو صحيحاً ، أو فاسداً ، فالمراد معرفة الأوصاف لا موضوع هذه الأوصاف .

٢٨٧ — ولأن علم الكلام كان قاعدة تقام عليها عمد أصول الفقه فى الفقه الزيدى اعتبروا قضايا العقل الأصل الأول فى علم الاجتهاد ، وعلى المجتهد أن يسلك منهاج العقل فى إثبات الأصول الأولى للاستنباط الفقهى ، ولذلك جاء فى الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية ما نصه :

« وكيفية الاجتهاد فى الحادثة أن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة ، ثم الإجماع المعلوم ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومة ، ثم ظواهرهما كعمومهما ، ثم نصوص أخبار الآحاد ، ثم ظواهرها كعمومها ، ثم مفهومات الكتاب والسنة المعلومة على مراتبها ، ثم مفهومات أخبار الآحاد ، ثم الأفعال والتقريرات كذلك ، ثم القياس على مراتبه ، ثم ضروب الاجتهاد

---

(١) الجزء السادس من البحر مخطوط بدار الكتب ، وهذا مأخوذ من ورقة رقم ٢ .

الأخرى ، ثم البراءة الأصلية ونحوها»[1] .

وإن هذا الكلام يدل على ترتيب الأدلة الشرعية ، فيضع مسائل العقل اليقينية أولا ، ويضع الإجماع المعلوم الثابت بعده ، ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومة فى المرتبة الثالثة ،وفى المرتبة الرابعة ظواهر الكتاب والسنة المعلومة ، وفى هذا تفرقة واضحة فى القوة بين ما يعرف بالنص، وما يعرف بالظاهر ، ويعد من الظاهر ألفاظ العموم فى دلالتها على العموم ، ولذلك موضع نبينه بالإجمال عند الكلام فى الكتاب والسنة ، ثم يضع فى المرتبة الخامسة ، نصوص أخبار الآحاد ، ويضع فى المرتبة الخامسة مفهومات نصوص القرآن والسنة المعلومة ، ويضع فى المرتبة السادسة مفهومات أخبار الآحاد ، وهذا يدل على أن الفقه الزيدى يأخذ بالمفهوم فى مقابل المنطوق لجمهور الفقهاء ، ويخالف الحنفية ، ولكن يؤخر الأخذ بالمفهوم عن الأخذ بالمنطوق فى كل الأدلة ، ويضع فى المرتبة السابعة الأفعال الواردة عن النبى ﷺ وتقريراته ، فالسنة الفعلية والتقريرية التى لا تكون ثابتة بطريق التواتر المجمع عليها - تكون متأخرة فى العمل عن أخبار الآحاد ، نصوصها وظواهرها ومفهوماتها - أما السنة الفعلية أو التقريرية المعلومة المتواترة المجمع عليها كصلواته ﷺ التى أمرنا بتقليده فيها ، فى قوله ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » فهى داخلة فى الإجماع المعلوم ، والمرتبة الثامنة القيـاس ، ثم يلى القياس ضروب الاجتهاد الأخرى كالاستحسان والمصلحة والذرائع ، وغير ذلك ، ثم الاستصحاب ، وهو ما سماه البراءة الأصلية .

٢٨٨ — وإن هذا الكلام يستفاد منه أن قضايا العقل القطعية هى فى الرتبة الأولى ، كما يستفاد منه أن الإجماع المتواتر المجموع به مقدم على نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة والمعلومة ،وقد يبدو الأمران غريبين،ولا بد أن نزيل الغرابة فيهما .

---

(١) الفصول اللؤلؤية فى أصول الزيدية ، مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم ١٩٥ .

٢٨٩ — فالعقل الذى يقدم على النصوص هو القضايا العقلية المقطوع بها من حيث معرفة الله تعالى ، وإثبات نبوة محمد ﷺ ، وكون القرآن من عند الله تعالى ، وأن محمد جاء بهذا الدين ، وأن ما يقوله عليه السلام هو من تبليغ رسالة ربه ، فإن ذلك مقدم من حيث الترتيب المنطقى على الاحتجاج بالقرآن والسنة ، لأنه يقوم عليه إثبات صحة الاحتجاج بهما .

٢٩٠ — وليس معنى ذلك أن قضايا العقل فى التكليف وإصدار الأحكام مقدمة على نصوص القرآن والسنة ، بل هو متأخر عن القرآن والسنة أياً كانت درجة روايتها ما دامت روايتها ثابتة ، بل هو متأخر عن كل الطرق الشرعية ، ولذلك جاء فى قسم الأصول من البحر الزخار ما نصه : « إن المجتهد إذا لم يجد فى الشرع طريقاً للتحليل والتحريم ، رجع إلى ما يقضى به العقل »[1] .

فالعقل يرجع إليه فى الشرع إذا لم يكن ثمة أى طريق شرعى من الطرق التى ذكرت آنفاً يرجع إليها ، فإنه حينئذ يرجع إلى حكم العقل فى الأمر ، وليس هذا داخلا فى قضية العقل المقدمة على النصوص ، والفرق بين حكم العقل فى الموضعين من ثلاث نواح :

أولاها — أن قضية العقل المقدمة على النصوص هى قضية العقل المبتوتة أى المقطوع بها التى لا تقبل نقضاً ، وحكم العقل بحل أو تحريم ، إنما هو أمر ظنى . وليس بأمر قطعى .

الثانية — أن قضية العقل المقدمة هى ما يقوم عليها أساس الخطاب الإسلامى ، وهو الإيمان بالله ورسوله والنبى الأمى الذى جاء بهذا الكتاب ، والإيمان بالمعجزة ، أما حكم العقل فى التكليف ، فهو متأخر عن الخطاب بشرع الإسلام ، إذ هو بناء على ما جاء به الشرع ، فحكم العقل عندئذ غير خارج على ما جاءت النصوص بحيث لا يكون غريباً عنها .

---

(١) راجع ورقة رقم ٩ الجزء السادس من البحار الزخار مخطوط

فثلا إذا رأى بعقله أن في أمر فساداً ولم يجىء نص بالتحريم أو التحليل كان العقل حاكما بالتحريم ، لأن الله تعالى لايجيز الفساد ، ولا يرضاه لعباده . وإذا رأى العقل فى أمر مصلحة ، ولا نص عليها فإنه يحكم بأن الله تعالى يطالب بها ، لأن الله تعالى رحيم بعباده ، وكل مصلحة فيها رحمة ، مادامت خالية من الفساد ، ولا يترتب عليها فساد ، ولا موضع فيها لنهى .

الثالثة — أن موضوع قضية العقل المقدمة هى ما يقوم عليه شرع الشرائع عامة ـ أما حكم المتأخر ، فهو حكم العقل فى الوقائع الجزئية .

وإنا نقرر فى هذه المسألة أن الإمام زيداً لا يعارضها ، فهو يعتبر التكليف قائماً على تسليم العقل بالمعجزة مع الإيمان بالله والإيمان بملائكته ورسله ، ويرى أن العقل يحكم حيث لا يوجد طريق شرعى للحكم ، لأن ذلك منهاج بعض المعتزلة الذين تلاقى مع رؤسائهم ، بل إن حكم العقل بالتكليف حيث لا نص هو رأى عند الإمامية رضوان الله تبارك وتعالى عن أئمتهم الكرام ، ولنترك الآن هذه المسألة ، وسنعرض لها قريباً عند الكلام فى التحسين العقلى والتقبيح العقلى .

٢٩١ — لنترك الكلام فى هذه المسألة إلى الكلام فى تقديم الإجماع على ما يقضى به القرآن الكريم والسنة النبوية ، فإن ظاهر الكلام قد يستفاد منه أن حكم الإجماع إذا تعارض مع القرآن أو السنة المتواترة قدم عليه . وهذا غريب ، لأنه فرض إجماعاً معلوماً على أمر يخالف القرآن أو السنة المتواترة ، وهو يخالف ما صرح به جمهور الفقهاء من أن القرآن والسنة المتواترة ، هما عماد الدين .

وقد فهم بعض المستشرقين من هذا الكلام وأشباهه أن المسلمين إذا أجمعوا على أمر يقدم إجماعهم على الكتاب والسنة ، وبنوا على هذا أن الإسلام دين متطور ، ولكن المسلمين لم يتخذوا الطريق لتحويله بسبب جمودهم .

ولذلك وجب علينا أن نصحح القول ليعرفوا أنه خطأ فى فهمهم .

لقد ذكر صاحب الفصول اللؤلؤية أن الإجماع الذى يبتدأ به « هو الإجماع المعلوم » وهو الإجماع الذى ثبت فى حقائق الإسلام الأولى التى ثبتت بالتوتر عن النبى ﷺ ، تواتر عليها إجماع المؤمنين فى عهد الصحابة لأنهم تلقوا ذلك عن النبى ﷺ ، وإجماع التابعين من بعدهم ، لم يشذ أحد فى العصر الأول الصحابى ، ولا أحد فى العصر التابعى ، كإجماعهم على كون الصلوات خمسا ، وكإجماعهم على أن صلاة الفجر ركعتان ، والظهر أربع والعصر والعشاء كذلك ، والمغرب ثلاث ، وإجماعهم على أن الصلاة المفروضة هى على هذه الهيئة التى وردت عن النبى ﷺ ، وكإجماعهم على الصوم وأشكاله ، وإجماعهم على الزكوات ، وعلى مناسك الحج ، وغير ذلك من الأمور التى تلقاها الصحابة بالإجماع عن النبى ﷺ ، فإن هذه موضع تسليم ، لا موضع اجتهاد ، وهى أصل الإسلام وركنه ، وهى ما يسمى عند جمهور الفقهاء « ما علم من الدين بالضرورة » فالعلم بها علم ضرورى لا يحتاج إلى نظر واستدلال ، وهى الحقائق التى لا يصح لمجتهد أن يخالفها معتمداً على ظاهر نص ، أو متعلقاً بظاهر أثر ، فإنها مسلمات فى الإسلام ، المنكر لها خارج عن الإسلام ، فمن أنكر عدد الركعات فى الصلوات ، فقد أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة . ومن أنكر هذه الحقيقة ، فقد كفر وخرج من الإيمان إلى الكفر .

٢٩٢ — وهذه الأمور العلم بها مقدم على الاجتهاد بالقرآن أو السنة المتواترة ، لأنه لا يصح أن يصل اجتهاد إلى ما يخالفها . وكل اجتهاد ينتهى إلى ما يخالفها باطل ، والعلم بها أصل للعلم بالقرآن . لأن القرآن يخاطب المؤمنين آمراً بالصلاة والزكاة والحج ، ولا يمكن أن تفهم هذه العبارات إلا بمعرفة هذه المسلمات المجمع عليها ، فنفهم أن الصلاة هى تلك الهيئة التى صلى بها النبى ﷺ وصلى معه المؤمنون بها ، وما زالوا يصلون بها إلى اليوم ، وكذلك الزكاة الحج .

ولقد ثبت هذا الإجماع بالطريقة التى ثبت سند القرآن الكريم ، فهو مثله

فى التواتر ، وهو مثله فى أن من ينكره ينكر ركن الإسلام وعماده ، فيكون كافراً ، ولكنه أمر عملى ، لا يحتاج إلى قواعد الاستنباط ، ولأجل هذا يقدم الأخذ به عن الاجتهاد فى القرآن ، لأنه كحقيقة القرآن من المسلمات ، ولا يصلح للاجتهاد فى القرآن من لا يأخذ بهذه المسلمات ، وإلا فكيف يفهم معنى الصلاة التى صارت حقيقة عرفية فى الإسلام ، وكذلك يفهم الصوم ولاالزكاة ، والحج ! ان من لا يفهم هذه المسلمات التى لا مجال لإنكارها لايسوغ له أن يجتهد .

٢٩٣ — وليس تقديم الأخذ بهذه المسلمات على الاجتهاد فى القرآن والسنة تقديماً للإجماع فى ذاته على القرآن والسنة ، بل هو تقديم لأمر ثابت عن النبى ﷺ بطريق ليس لأحد أن يشك فى نسبتها فهو أخذ بأقوى سنة ، وأخذ بأحكم ما يدل عليه القرآن الكريم من أحكام .

ولا مسوغ لأحد أن يتعلق بهذا ليقول إن كل إجماع مقدم على كل نص مهما تكن روايته ، لأن ذلك يكون تزيداً على ما يؤدى إليه هذا الكلام ، إذ مؤداه الإجماع المعلوم الذى لا ينكره أحد ، وهو هذه المسلمات التى لا ينكرها أحد . وليس كل إجماع له هذا الشأن ، بل يقرر الشافعى أنه لا يعلم إجماعاً سواها .

وفوق ذلك فإن أساس هذا الإجماع هو التلقى عن النبى ﷺ ، فقد تلقى هذا عنه كل المؤمنين ، بل كل المسلمين ، وتلقاه عن الصحابة كل المسلمين ، فاعتماده على النبى ﷺ ، فلا مساغ لأن يقال إن ذات الإجماع من المسلمين مقدم على القرآن الكريم والسنة النبوية ، لأن أساس الإجماع هنا هو تلقى الحقائق الإسلامية ، وأركان الإسلام عن الرسول ﷺ ، وليس مجرد إجماع المسلمين .

والإجماع المؤخر على الكتاب والسنة هو الإجماع الاستنباطى ، لا الإجماع على تلقى أركان الإسلام الذى بيناه . وهذا الإجماع الأخير هو موضع خلاف فى تحققه ، وقد اتفقوا على تصوره فى عهد الصحابة كإجماعهم على ميراث الجدة ، فقد أجمعوا عليه واعتمدوا فى إجماعهم على رواية اعطاء النبى ﷺ السدس لها .

هذا أمر وجب علينا تحريره ، حتى لا تضل أفهام ، فنحسب أن مجرد إجماع المسلمين بغير أحكام القرآن والسنة ، وقانا الله تعالى من زلل العقل ، وزلل القول فى دينه بغير علم ، ولا كتاب مبين .

حكم العقـــل

٢٩٤ — نقلنا لك كلام الزيدية فى أصولهم فى جعل العقل ذا سلطان فى الشرع ، فقد قالوا إن للعقل سلطاناً ، حيث لا يمكن معرفة الحكم بأى طريق من طرق الفهم لأحكام النصوص ، وجعلوا العقل أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية ، وقد جاء فى المعتمد ما نصه : « كل الأشياء المعلومة ، إما أن تعلم بالعقل فقط ، وإما بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل . أما المطلوب بالعقل فقط ، فكل ما كان فى العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالعلم بالله تعالى وصفاته »[1] .

وعمل العقل مع الشرع إنما هو فى استخراج الأحكام من النصوص ، والاجتهاد فيما وراء النصوص ، والأخذ بقضية العقل إذا لم يكن ثمة نص .

وعلى ذلك يكون للعقل دوران فى الفقه الزيدى :

أحدهما — فى إثبات الرسالة المحمدية ومعرفة الله تعالى ، وقد اتفق مع الزيدية فى هذا الحنفية والماتريدية ، بل اختار ذلك ابن حزم الظاهرى إمام الظاهرية فى عصره ، إذ قرر أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل ، وكذلك المعجزة ، وقد بنى ذلك على علم النفس الفردى .

والثانى — عند استخراج الأحكام من الشرع ، وذلك يكون بالاستنباط عن طريق القياس فهو عمل عقلى ، ولكنه ليس اعتماداً مجرداً على العقل ، بل هو

(١) المعتمد مخطوط بدار الكتب المصرية مصور ورقة رقم ٢١٤ .

إلحاق ما لا نص عليه بما فيه نص ، فهو نوع من التفسير ، للعقل فيه مجال ، ولكنه مقيد ، ويكون أيضاً بالاعتماد على العقل ، إذا لم يمكن استخراج الحادثة من نص شرعى ، أو الاعتماد ، وقد نقلنا لك عبارة الجزء الخاص بالأصول من البحر الزخار التى تفيد أن العقل حاكم حيث لا يمكن استخراج الحكم بأى طريق من الطرق الشرعية التى يكون فيها حمل على النصوص .

٢٩٥ — وقد تعرض الشيعة الإمامية لبيان الأصل فى معرفة الله تعالى أهو بالعقل أم بالنقل والعقل ، وهل العقل يستقل بإدراك الأحكام من حيث الحلال والحرام بالعقل ، أم لا يستقل . وقد جاء فى كتاب أوائل المقالات كما نقلنا من قبل فى الآراء الاعتقادية : « اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج فى علمه ونتائجه إلى السمع ، وأنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنه لا بد فى أول التكليف وابتدائه فى العالم من رسول ، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث ، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف ، إلا أن البغداديين من المعتزلة يوجبون الرسالة فى أول التكليف »[1] .

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن العقل لا يستقل بفهم التكليفات قبل رسول يرسل إليه ، وأنه لا تكليف من غير رسالة . وإنه لا بد من سمع موقف ومنبه ، وإن السمع بالرسالة يرسلها الله ، وهذا ينبه إلى أن العقل لا يمكن أن يكون سابقاً على الشرع وأن قضايا العقل المبتوتة لا تفرض سابقة على الشرع ، وهذا يلتقى مع آراء الأشاعرة والمحدثين ، كما تبين من هذا النقل ، وذلك ما يخالف فيه المعتزلة والزيدية .

وإن هذا هو المنقول عن أصول الزيدية ، إذ يفرضون للعقل سلطاناً يتوقفه

---

(١) أوائل المقالات فى المذاهب المختارة ص ٤٤ .

عليه إدراك الرسالة ، وسلطاناً بعد نزول التكليف فيما وراء الطرق الشرعية لمعرفة الأحكام .

٢٩٦ — وإن الذى يهمنا فى قضية العقل فى هذه المسألة هو ما يقرره الزيدية من أن العقل يحكم بالحلال والحرام ، إذا لم يعرف الحلال والحرام بأى طريق من الطرق الشرعية لمعرفة الحلال والحرام ، والأساس فى هذه المسألة هو أن للأشياء قبحاً ذاتياً ، وحسناً ذاتياً ، بحيث يحكم العقل المجرد بحسن بعض الأشياء فيوجبها ، وقبح بعض الأشياء فيحرمها .

ونقول إن آراء علماء المسلمين فى ذلك أربعة :

أولها — أن العقل يحسن ويقبح بإطلاق فيحل الحسن ، ويحرم القبيح من غير حاجة إلى معرفة من الشارع ، ويترتب على هذا القول أن العقل يصح أن يكلف ، ويترتب على مخالفة حكم العقل العقاب ، وإطاعة حكم العقاب الثواب ، فأهل الفترة قبل الرسل يعاقبون إذا ارتكبوا ما اتفقت العقول على تحريمه كالكذب والظلم ، ويثابون إذا أجابوا داعى العقل فيما اتفقت العقول على وجوبه كالصدق والعدل .

وهؤلاء يقررون التكليف قبل الشرع وبعده ، وينسب هذا القول إلى المعتزلة ، وإلى الزيدية ، وقد تكون نسبته إلى المعتزله سليمة ، ولكن نسبته إلى الزيدية ، وخصوصاً الإمام زيداً بالذات فيها نظر ، ذلك أن كتب الزيدية تأخذ قضايا العقل قبل الشرع فيما يتوقف عليه إدراك الشرع ، وقد نقلنا لك النصوص فى هذا ، أما ما لا يتوقف عليه الشرع ، فإنهم يعتمدون فيه على الشرع والعقل من بعده .

وثانيها — أن العقل يحكم بالحلال والحرام ، ولكن بعد نزول الشرائع ، وتقريرها لقضاياه ، وإذا عجز الباحث عن الحكم فى المسألة لعدم الحصول على الحكم الشرعى بأى طريق من الطرق الشرعية التى رسمت للاستدلال اتجه إلى العقل ، وهذا الرأى هو رأى الإمامية ، كما صرح بذلك النقل الذى نقلناه عن كتاب

أوائل المقالات ، ويوافق ذلك الرأى البغداديون من المعتزلة ، وإنى ارى أن الزيدية من ذلك الرأى لما نقلنا ، وظاهر هذا الرأى أن العقل إذ يحل ويحرم إنما يكون من وراء التحريم والتحليل تقرير الثواب والعقاب ، "لأن المحلل موضع ثواب ، والمحرم موضع عقاب .

الرأى الثالث — هو رأى الماتريدية ، وهو رأى فقهاء الحنفية أن العقل يحسن ويقبح ، والقبيح منهى عنه بحكم العقل ، والحسن مأمور به بحكم العقل ، ولكن لا عقاب ولا ثواب إلا بتقرير من الشارع الحكيم ، فهو وحده الذى يثيب ويعاقب .

والرأى الرابع — رأى الأشاعرة والمحدثين ، وهو أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ، ولا قبح ذاتى ، وإنما التحسين والتقبيح إنما يكون من أمر الشارع ونهيه ، فما يأمر به الشارع فهو حسن ، وما ينهى عنه فهو قبيح والعقل لا يدرك حسن الأشياء أو قبحها إلا من ناحية أوامر الشارع ونواهيه .

٢٩٧ — هذه هى الآراء الفقهية الإسلامية فى مسألة حكم العقل ، وقد أفرط بعضهم فجعل له حق التحليل والتحريم . ولو لم يكن هدى من الشرائع ، وغالى بعضهم فمنعه من الحكم بالتحليل والتحريم حتى بعد نزول الشرائع ، وأشد من هؤلاء مغالاة من قالوا إن العقل لا يستطيع الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ، بل الحسن والقبح بإطلاق لايعرف إلا من الشارع فى أوامره ونواهيه .

ولنترك أولئك الذين غالوا ، فجعلوا العقل يقوم بالتكليف وحده . فإن مذهبهم فيه شذوذ ، إذ فيه نوع تعطيل للشرائع السماوية ومخالفة لصريح قوله تعالى: « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » وإن ذلك المذهب ليس ذا صلة بالفقه الذى ندرسه ، إنما الذى له صلة بالفقه الذى ندرسه هو مقام العقل بعد نزول الشرائع ، ووجود الهدى السماوى ، ولذلك نقتصر فى دراستنا على المذاهب الثلاثة الأخيرة ، ونطرح المذهب الأول .

وقد رأيت أن الخلاف فى قضية حكم العقل هو فى كون الأشياء لها حسن ذاتى وقبح ذاتى ، أو ليس لها فى ذاتها حسن وقبح ، وإنما الحسن والقبح يردان من أمر الشارع ، فالخنزير لحمه قبيح لأن الشارع حرمه ، لا لأنه قبيح فى ذاته ، وكذلك الميتة والدم والخمر ، وغير ذلك من المحرمات .

قد قال المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنفية إن بعض الأشياء له حسن ذاتى وقبح ذاتى ، وقال الأشاعرة : ليس للأشياء حسن ذاتى ، ولا قبح ذاتى .

٢٩٧ — وتفصيل القول عند الأولين أن الأشياء أقسام ثلاثة :

أحدهما — حسن لذاته يأمر به الشارع لا محالة .

والثانى — قبيح لذاته ينهى عنه الشارع لا محالة .

والقسم الثالث — أشياء مترددة بين الحسن والقبح ، أو بين الضرر والنفع ، وهذه يتوقف حسنها وقبحها على أمر الشارع ، أو نهيه ، فإن أمر بها فهى حسنة ، وإن نهى عنها فهى قبيحة ، وجوهر الخلاف هو فى القسمين الأولين ، أما القسم الثالث فلا خلاف فيه .

واستدلوا على مذهبهم فى أن للأشياء حسناً أو قبحاً ، أو على أن لبعض الأشياء ذلك بعدة أدلة :

أولها — أن الشارع يأمر وينهى فيقبل العقل ما يأمر به وما ينهى عنه ، ويدرك ما فيه من حسن أو قبح فيلتزم الطاعة فى الأمر والنهى ، وذلك دليل على إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها ، وقد سئل أعرابى لماذا آمنت بمحمد ، فقال : ما رأيته يقول فى أمر افعل والعقل يقول فيه لا تفعل ، وما رأيت محمداً يقول فى أمر لا تفعل ، والعقل يقول افعل ، فدل هذا على أن من أسباب قبول الأوامر موافقتها للعقل ، ودل هذا بالتالى على أن العقل يحسن ويقبح .

ثانيها — أنه لو كان التحسين والتقبيح من أوامر الشرع فقط لجاز فى العقل

أن يجرى الله المعجزة على يد غير رسول ، أو على يد كاذب ، وبهذا الجواز تفقد المعجزة قوتها فى التحدى ، فيكون من الممكن تكذيب الرسول على هذا الأساس .

ثالثها — أن هنـاك أعمالا وأقوالا لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ، ويمدح فاعلها كالصدق والعدل ، ولم يجىء شرع قط بمخالفتها ، فدل هـذا على أن هذه الأشياء حسنة لذاتها ، وهناك أعمال وأقوال لا يجوز لعاقل أن يفعلها ، كالكذب والظلم ، وقد تضافرت العقول على ذم من يفعلها ، واتفقت الشرائع بعد ذلك على العقاب عليها ، فدل هـذا على أن هذه الأشياء قبيحة فى ذاتها يدرك العقل بذاته قبحها .

رابعها — أن العلم بحسن الأشياء الحسنة فى ذاتها ، وقبح الأشياء القبيحة فى ذاتها علم ضرورى جاء مع فطرة الناس وطبيعة تكوينهم ، فقد خلق الله تعالى الإنسان سَو يـا مستقيم الجسم والعقل ، ولذلك تطابقت العقول على أمور حسنة وأخرى قبيحة ، لا فرق بين متدين وغير متدين ، بل الجميع سواء فى إدراكها ، فمن ذا الذى يرى إنساناً يأكل مال غيره ويستحسنه ، أو إنسانا يسرق ويستحسن منه السرقة ، أو إنسانا يظلم ويستحسن منه الظلم ، ولو كان العقل لا يدرك الحسن والقبيح فقد تعطل وأصبح لا عمل له ، وإن الله تعالى ما خلق شيئاً عبثاً « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » .

٢٩٩ — هذه حجج الذين قرروا أن للأشـياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، أما الآخرون فقد بنوا كلامهم على أمور ثلاثة :

أولها — أن الهوى يتحكم فى النفس ، فيضـل العقل ، فيجعله يرى حسناً ما ليس بالحسن ، وقد ضلت عقول الفلاسفة ، فلا بد من عاصم من أوامر الشارع ونواهيه ، وبذلك يكون هو الذى يحسن وحده ، ويقبح وحده .

ثانيها — أن الله تعالى يقول : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، ولو كان

العقل يحسن وحده ، ويقبح وحده ، لكان التكليف ، وما كان ثمة حاجة إلى التدين ، وهذا لا يرد على السابقين ، لأنهم لا يقولون أن كل شيء يستطيع أن يحكم العقل فيه بالحسن أو القبح .

ثالثاً — أن القول بتحسين العقل وتقبيحه تعطيل للشرائع السماوية ، إذ لا يكون ثمة حاجة إليها ، وقد قرر الله تعالى أن الشرائع قد نزلت عامة وخاصة ، فقد قال تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » .

٣٠٠ — وقد بنى الزيدية تابعين للإمام زيد والإمامية - على الحكم بأن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً ما يأتى :

أولا — أنه إذا لم يكن نص ، ولا طريق شرعى يمكن به معرفة الحلال والحرام ، فإن الناس يكونون مأمورين بما يحكم به العقل . وقد قرر الزيدية بصريح كلامهم هذا كما نقلنا ذلك من قبل . وانه بمقتضى هذا يكونون مكلفين على مقتضى حكم العقل آمراً وناهياً .

ثانياً — أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بقبيح ، وأن ينهى عن حسن . وذلك لمقتضى كماله سبحانه وتعالى من غير أن يكون ذلك بقوة ملزمة ، لأن أفعال الله تعالى وأقواله لا بد أن تكون عن حكمة ، والله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون فعله عبثاً ، « تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

٣٠١ — وقد بنى الماتريدية والحنفية على كون بعض الأشياء لها حسن ذاتى ، وبعضها لها قبح ذاتى الأمر الثانى فقط ، وهو أن الله تعالى لا يأمر بقبيح ، ولا ينهى عن حسن ؛ وفى هذا القدر يتفق الحنفية مع الزيدية والإمامية . ولكنهم يختلفون عنهم فى الأمر الأول ، فهم يرون أنه لا تكليف ولا ثواب ، ولا عقاب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر فى التكليف والثواب والعقاب إلى النصوص والحمل عليها بكل طريق من طرق الحمل ، فليس للعقل قدرة على التكليف الذى يترتب عليه الثواب والعقاب ، بل إن ذلك لا يكون إلا من الشرع ، لصريح

قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

وقد زكى ذلك الرأى فى الجملة الشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول : « الكلام فى هذا البحث يطول ، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقاً للثواب ، أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم . وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله . وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا ، وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب ، ومما يستدل به على هذه المسألة قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى : « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » وقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »[1] .

٣٠٢ — هذه أقوال الذين قالوا إن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، يدرك العقل كثيراً منها ، والنتائج المترتبة عليها . ونرى من هذا أن الزيدية وسط بين المعتزلة والحنفية ، وأن الحنفية وسط بين الزيدية والأشاعرة ، ومع الأشاعرة الشافعية ، وهؤلاء الأخيرون لا يرون للأشياء حسناً ذاتياً ولا قبحاً ذاتياً ، بل الأمور فيها إضافية ، وإن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء ، وهو خالق الحسن والقبح ، فأوامره هى التى تحسن ، ونواهيه هى التى تقبح ، وانه لا تلازم بين وصف خاص بشىء وأمر الله تعالى به أو نهيه عنه ، فليست هناك أمور لا بد أن يأمر الله تعالى بها ، ولا أمور لا بد أن ينهى الله عنها ، فهو القادر على كل شىء ، وهو فعال لما يريد سبحانه .

وإن ذلك الرأى هو رأى جمهور الفقهاء ، وأشد من استمسك به الشافعيون ، ولذلك نفوا الاستنباط بغير طريق القياس ، وصرح الشافعى بأن الاستنباط بغير القياس تلذذ وتشهوة ، لأنه لا يعترف بالتحسين العقلى والتقبيح العقلى .

---

(١) إرشاد الفحول ص ٨ .

٣٠٣ — وننتهي من هذا البحث إلى أن الإمام زيداً رضي الله عنه كان يأخذ بالتحسين العقلي والتقبيح العقلي ، وأنه يعتبر العقل حاكما بالحلال أو الحرام في الأحوال التي لا يجد طريقاً شرعياً يستنبط بها حكمه الشرعي ، وهو الذي يتفق مع أصله الذي قرر فيه أن العقل لا يكلف إلا بعد خطاب الشارع .

والآن نترك هذا الموضوع ، ونتجه إلى أصول الاجتهاد عند الزيدية ، ونتلمس من كلامهم ومن المأثور في الفقه رأي الإمام زيد في هذه المبادئ التي يقررها الزيديون .

١ — نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣٠٤ — هذا هو الأصل الذى يلى حكم العقل الذى يتوقف عليه إدراك الرسالة المحمدية ، والثانى هو ظواهر القرآن والسنة المعلومة ، وهنا نلاحظ ملاحظتين :

أولها — أن الأصول الزيدية تعتبر القرآن والسنة المعلومة ، أى المتواترة والمشهور فى مرتبة واحدة من حيث قوة الاستدلال بهما ، ومن حيث انهما يتعاونان فى تقرير الأحكام الإسلامية ، بحيث يخصص أحدهما الآخر ، وينسخ أحدهما الآخر إذا لم يمكن التوفيق إلى آخر ما تتعاون فيه النصوص التى تكون فى مرتبة واحدة .

ثانيهما — أن كلمة نصوص وكلمة ظواهر تشيران إلى معنى اصطلاحى ، أساسه التفريق بين النص والظاهر ، ولا بد من شرح هذا الاصطلاح ، ثم لا بد من شرح السنة المعلومة : ما هى،وما شروط تحقق العلم فيها ، ويقتضى أيضاً الكلام فى خواص القرآن الكريم . . . وإنا بعون الله سنتكلم عن القرآن ، وعن السنة ومراتبها بإيجاز ، لأنه لا يتسنى لنا توضيح ذلك الترتيب الذى نقلناه عن الفصول اللؤلؤية إلا إذا تصدينا لبيان خواص القرآن من حيث تواتره ، وبينا معنى الظاهر والنص ، والعام والخاص . . .

القرآن

٣٠٥ — هو المصدر الأول للإسلام ، وهو حجة الله تعالى القائمة إلى يوم القيامة ، وهو نور الله المبين ، وهو حبل الله الممدود ، وهو خطاب الله تعالى إلى خلقه ، ومن استمع إليه فهو يستمع إلى الله تعالى يناديه ، ينذره ويبشره ، ويرشده ويوجهه ، ويهديه ، ويبين له أحكامه وأوامره ونواهيه ، وينظم له الدين

والدنيا ، ما من خير إلا دعا إليه ، وما من مصلحة إلا اشتمل عليها . وهو أصل كل الأحكام ، فهى ترجع إليه .

ولقد عرفت القرآن كتب الأصول فى الفقه الزيدى بالتعريف التالى :

« هو الكلام المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بأقل سورة منه ، أو بعدة آيات متواترات ، وهو الموجود بأيدى الأمة من غير زيادة فيه إجماعاً ، ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة ، ولا ازدياد ، بخلاف الإمامية ، ومنه البسملة فى غير براءة ، وهى آية من أول الفاتحة ، وأول كل سورة عند جمهور السلف وأئمتنا والشافعية وقراء مكة ، خلافاً لبعض السلف ومالك وأبى حنيفة والثورى والأوزاعى وقراء المدينة والبصرة والشام ، وقال ابن المسيب ومحمد بن كعب ، وروى عن الشافعى هى آية من الفاتحة فقط »[1] .

٣٠٦ — وإن هذا الكلام يستفاد منه أربعة أمور :

أولها — أن القرآن الكريم منزل من عند الله تعالى ، وأنه معجزة النبى ﷺ الكبرى ، وأنه الذى تحدى بها العرب أن يأتوا بمثله ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بعشر سور ولو مفتريات ، فعجزوا ، وتحداهم أن يأتوا بسورة فعجزوا ، فهو معجز بذاته ، وهذا دليل على أنه ليس من صنع البشر .

ثانيها — أنه لم يعتره زيادة بإجماع العلماء . ولا نقص ، وقد ذكر أن الإمامية خالفوا فى النقص فادعوا أنه قد اعتراه النقص ، والحق أن الإمامية ليسوا جميعاً على هذا الرأى ، بل منهم من ادعاه ، فقال إن المصحف الذى بأيدينا حذفت منه آيات خاصة بآل البيت ، وانه كان عند على كرم الله وجهه مصحف كامل لم يحذف منه شىء ، ولكن خالفهم فى ذلك الكثيرون من الإمامية وعلى رأسهم

---

(١) الجزء السادس من البحر الزخار والفصول اللؤلؤية ورقة رقم ٤٤ . وهما مخطوطان بدار الكتب المصرية .

المرتضى والطوسى وغيرهما ، واعتبر الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق من يقول هذا ليس مسلماً ، وإنا نوافق أبا عبد الله على قوله ، ومن الغريب أن الذى ادعى هذه الدعاوى الكلينى ، وهو حجة فى الرواية عندهم . وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال ، بل على هذا الكفر المبين .

ثالثها — أن القرآن ثبت متواتراً ، ولا يعرف أن كتاباً من الكتب . قد تواتر تواتر القرآن الكريم ، وهو متواتر بكل صور قراءاته عندهم ، كجمهور المسلمين على ما سنبين .

رابعها — أن هذا التفصيل فى البسملة من حيث كونها جزءاً من كل سورة ما عدا براءة ، أو جزءاً من الفاتحة وحدها - أو ليس جزءاً من أى سورة ، واعتناق طائفة بكل رأى من هذه الآراء الثلاثة يدل على مقدار اتصال الفقه الزيدى وأصوله بفقه الجمهور وأصوله ، واعتماده على فقه السلف من أى فريق كانوا .

قراءات القرآن وتواترها :

١٠٧ — لقد تعرضت كتب الأصول فى الفقه الزيدى لقراءات القرآن ، ولعل هذه العناية بالقراءات مما توارثوه عن الإمام زيد رضى الله عنه ، فقد كان رضى الله عنه من القراء الذين رووا قراءة خاصة ، وهى فى ضمن القراءات المتواترة ، فقد جاء فى كتاب الفصول اللؤلؤية : « لزيد بن على عليه السلام قراءة مروية عنه » .

والقراءات كلها متفقة مع العرضة الأخيرة التى نقلنا الإشارة إليها فيما نقلنا من قبل ، ففيما نقلنا « ولا نقصان عما فى العرضة الأخيرة » .

وإذا كانت العرضة الأخيرة هى الكاملة وهى التى قرأها النبى ﷺ على جبريل الأمين كاملة ، ولا نقصان ولا زيادة فيها فالقراءات كلها مخرجة عليها ، وهى كلها متفقة معها .

والحديث الذى يستفاد منـه أن القرآن نزل على سبعة أحرف نسخت منها ست وبقيت واحدة ، ليس المراد منه القراءات ، إنما المراد منه أحرف العرب ولهجاتها ، وقد أبيحت القراءة بها فى أول نزول القرآن ، ثم نسخت ، وبقيت لغة قريش ، وهى التى كانت بها العرضـة الأخيرة ، وهى كما ذكرنا شاملة للقراءات كلها .

٣٠٨ — والقراءات السبع عند الزيدية كما هى عند الجمهور متواترة ، فهى متواترة بالإجماع ، واتفقوا على أن الأصل متواتر ، والأصل هو ذات النص ، أما الهيئة من المد والوقف ، وغيرها مما يتعلق بالشـكل لا بالنص فى ذاته ، فقد اختلف فى تواتره مع الاتفاق على صحـة السند فيه ، فقال بعض العلماء من الزيدية والجمهور إن المتواتر هو ذات النص ، أما هيئة القراءة من مد ووقف وما نحوهما فإنه مع صحة السند فيه لم يبلغ حد التواتر ، ولعله اشتهر بعد عصر الصحابة ، وبه استفاضت الأخبار .

ولـكن الجمهور من العلماء على أن التواتر يشمل الأصل ، ويشمل الشكل وهيئات القراءة ، وحينئذ يكون من المقرر الثابت أن من يقرأ القرآن مجوداً مرتلا ، إنما يقرأ بالصورة الصوتية التى كان يقرأ القرآن بها النبى ﷺ ، ولقد ذكر سبحانه أن ذلك من أسباب نزوله منجما ، فقد قال سبحانه ردا على اعتراض المشركين على نزول القرآن منجما ، ورد النبى ﷺ كلامهم ، فقال : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلا » ، وفى هذا النص السامى يتبين الاعتراض والجواب ، ولا يهمنا الاعتراض ، إنما الذى استرعى أذهاننا هو الجواب ، وهو مكون من شطرين :

أحدهما — أنه يثبت الفؤاد بالأنس الروحى للنبى ﷺ لتوالى نزول الوحى عليه فى أزمان غير متراخية ، وتثبيت معانى القرآن الـكريم وأحكامه وألفاظه فى قلب النبى ﷺ ، وصفوة المؤمنين الذى سهل التنجيم حفظه لهم .

الشطر الثانى — هو ترتيل القرآن ، فإن سهولة الحفظ جعلت القرآن الكريم يحفظ فى الصدور قبل أن يحفظ فى القرطاس ، والعناية بحفظه وتلقيه مباشرة عن النبي ﷺ جعلت الذين يتلقونه عنه يرتلونه ، كما يرتله النبي ﷺ ثم ينقلون ذلك الترتيل إلى من يلونهم ، وكل جيل ينقل القرآن ، كما ورد عن النبي ﷺ ، وبالطريقة التى كان يقرأ بها حتى عصرنا هذا ، ولم يتواتر فقط لفظه ، بل تواترت معه طريقة ترتيله بالقراءات المروية المقطوع بها عن النبي وهى القراءات ، ولذا يقول العلماء : القراءة سنة متبعة ، أى ليس فيها تغيير ولا تبديل .

٣٠٩ — وبهذا يتبين أن القراءات كلها متواترة أصلا وهيئة ، فالمد والإمالة وغيرها من أشكال القراءة متواترة ، وقد يسأل سائل لماذا اختلفت قراءات القرآن ، وقد أجاب عن ذلك علماء الأصول فى المذهب الزيدى ، فجاء فى الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« واختلاف القراءات إما لبيان أصل الحق ودفع الزيغ ، أو حكم مجمع عليه ، أو الجمع بين حكمين مختلفين ، أو لتفسير ما لعله لم يعرف ، أو لإيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه » .

وإن هذا الكلام يدل على أن القراءات المختلفة فيها فوائد :

أولاها — بيان أصل الحق وهو صدق الشريعة الإسلامية ، وصدق الرسالة المحمدية ، فإن كل قراءة تكون معجزة بذاتها ، فيتعدد الإعجاز وطرائقه ، وإذا كانت كل قراءة معجزة بذاتها ، فإن ذلك يكون أشد تأييداً للحق ، وأقوى تثبيتاً .

الثانية — أنه يتبين الحكم المقطوع إذا كانت بعض القراءات دلالتها ظنية ، فإن توافق الأخرى معها يجعل الدلالة قطعية ، إذ هذا التوافق يزيل الاحتمال الذى هو سبب الظنية ، فتكون الدلالة بمجموع القراءتين قطعية .

الثالثة — أن تكون إحدى القراءتين دلالتها احتمالية تختلف فى فهمها

الأنظار . فتجيء القراءة الأخرى مزيلة للاحتمال صريحة فى أحد الاحتمالين ، ويزول اختلاف الأنظار . ويكون رأياً واحداً عند الذين يطلبون الحق لذات الحق من غير عوج .

الرابعة — أن يكون اختلاف القراءات مؤدياً إلى إيجاد حكمين من آية واحدة ، فتكون إحدى القراءتين مفيدة حكما ، والثانية تفيد حكما جديداً لا معارضة بينه وبين ما أفادت الأولى . فالنص الموجز يفيد الحكمين بعبارة واحدة ، وذلك من أسرار الإعجاز . وهو أكمل إيجاز مع الوفاء بأدق المعانى .

الخامسة — أن تكون إحدى القراءتين مفسرة للقراءة الأخرى ، وبمجموعهما يكون مفسَّراً لا إبهام فيه . ولا يكون احتمال ناشئاً عن دليل .

السادسة — أن يكون ظاهر بعض القراءات مؤدياً لمعنى لا يتفق مع الأصل المقرر للأحكام الإسلامية فتجيء القراءة الأخرى موضحة حقيقة الحكم الشرعى ، مبينة ما يطالب به الشرع فى الأمر بياناً صريحاً .

٣١٠ — وإذا كانت قراءات القرآن متواترة ، فلا تعتبر القراءات غير المتواترة قرآناً ، لأن خاصة القرآن الكريم التى لا تفارقه هو أن يكون متواتراً ، فما ليس بمتواتر لا يعد قرآناً .

وقد تواتر القرآن الكريم جيلا بعد جيل ، قد حفظه النبى ﷺ وقرأه على جبريل قبل أن ينتقل عليه السلام إلى الرفيق الأعلى ، وحفظه أصحابه رضى الله عنهم ، كما تلقوه عن النبى ﷺ ، وتلقاه عنهم التابعون ، ومع أنه كتب فى مصاحف فى عهد الصحابة ، ما كان التابعون ومن جاء بعدهم يعتمدون على المصاحف وحدها فى حفظ القرآن ، بل كان كل طالب حفظه يقرأ على حافظ لينتقل إليه الترتيل الذى تلقاه عن سابقه ، حتى ينتهى السند إلى النبى ﷺ وبذلك يتواتر النص القرآنى ، وتتواتر معه هيئات القراءات كلها ، وقد استمر ذلك إلى يومنا هذا ، وبذلك تحقق قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » .

وإن تواتر القرآن الكريم جعله قطعي السند ، ولكن قد يكون ظني الدلالة ، فالاحتمال قد يرد على دلالاته ، ولكن لا يمكن أن يرد على سنده ، فهو متواتر تواتراً لا مجال للشك فيه .

١ — نصوص الكتاب والسنة المعلومة

٣١١ — صرح في الفصول اللؤلؤية أن أول مراتب الاستدلال في الكتاب نصوصه ، وقد قرن بها نصوص السنة المعلومة . وأخر عنهما ظواهر الكتاب والسنة المعلومة . والسنة المعلومة هي السنة المتواترة ، وهو بهذا يضع السنة المتواترة من حيث استنباط الأحكام منها في مرتبة القرآن الكريم ، وإن افترقت عنه في أنها قول النبي ﷺ ، والقرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، وفي أن القرآن معجز ، وهي لا إعجاز فيها . وإن كان كلام الرسول ﷺ من جوامع الكلام .

وإن تفصيل الكلام في هاتين المرتبتين ، وهما مرتبة النصوص ، ومرتبة الظواهر يجعلنا نخوض في بيان هذه المصطلحات التي يتكلم فيها علماء الأصول في باب المباحث اللفظية ، ولذلك نتعرض لتعريفات تتعلق بهذه المباحث ، وسنجتهد أن يكون كلامنا مشتقاً من كتب الأصول في الفقه الزيدي .

٣١٢ — يقسم العلماء في أصول الفقه الزيدي اللفظ الوارد في القرآن إلى قسمين : محكم ، ومتشابه ، وهم تابعون في هذا التقسيم لقوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » .

وقد جاء في الجزء السادس من كتاب البحر الزخار ما نصه[1] :

« المحكم هو الكلام الذي لم يُرَد به خلاف ظاهره . والمتشابه هو الكلام الذي

---

(١) الجزء السادس من البحر الزخار ورقة رقم ٩ .

يراد به خلاف ظاهره عندنا . وقال ابن الحاجب هو الكلام المتضح المعنى ، والمتشابه مقابله » .

ولا يهمنا الكلام فى المتشابه الآن ، لأنه من المتفق عليه بين جماهير الفقهاء أن آيات الأحكام لا يوجد فيها متشابه ، فلا يهمنا الكلام فى المتشابه فى بعض ألفاظ القرآن المتعلقة بذات الله تعالى أو بأفعاله .

والمحكم هنا ليس هو المحكم المذكور فى أصول الفقه الحنفى ، لأن المحكم هناك هو ما لا يقبل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ ، أما المحكم هنا فهو المتفق مع استعمال القرآن الكريم ، إذ جعله سبحانه فى مقابل المتشابه ، وكل واضح المعنى فهو مقابل للمتشابه ، سواء أكان قابلا فى ذاته للنسخ أم كان غير قابل ، وإن كانت نصوص الأحكام كلها بعد وفاة النبى ﷺ ليست قابلة للنسخ ، لأنه لا نسخ للأحكام بعد وفاة النبى ﷺ .

أقسام المحكم عند الزيدية :

٣١٣ — يقسم كتاب الأصول فى الفقه الزيدى المحكم ، وهو الذى لا يراد به غير ظاهر لفظه ، أو بعبارة موضحة ما لا يقبل تأويلا إلى أقسام هى :

١ — النص الجلى .

٢ — والظاهر إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه .

٣ — والمفهوم إذا لم يعارضه منطوق .

٤ — والخاص ولو عارضه عام ، والمقيد ولو عارضه مطلق .

٥ — وما وافقه تحسين عقلى .

٦ — والمجاز الذى تكون قرينته ضرورية أو جلية[1] .

هذه أقسام ستة للمحكم ، ولنترك الجزء الأخير ، فإن الكلام فيه يقودنا إلى بحث

---

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة رقم ٤٦ .

لغوى صرف ، ولكن نقول فيه بإجمال : إن المجاز الواضح القرينة أو الضرورى لا يمكن إلا أن يكون كالصريح ، ولا يدخل فى باب المتشابه ، فالتعبير عن السلطان باليد ، كما تقول وضع الأمير يده على المدينة لا يمكن أن يكون متشابهاً ، وكذلك القرينة الضرورية تجعل اللفظ غير قابل للاحتمال فى أداء المعنى المجازى ، كقوله تعالى : «إنى أرانى أعصر خمراً » فإن الخمر سائل لا يعقل أن يعصر ، بل العصر لشىء يقبله ، وهو العنب الذى سيئول إلى خمر .

ونكتفى بهذا القدر فى ذلك القسم ، ولنتجه إلى الأقسام الأخرى ، لأنها تفسير لآيات الأحكام ، وتبين قوة الألفاظ فى الدلالات التى تدل عليها ، والمعانى الشرعية التى تستنبط منها .

ولا نستطيع أن نفرض أن الإمام زيداً خاض فى بيان معانى هذه الألفاظ ، وقوة دلالتها ، ووضع تلك الاصطلاحات لها ، فما كان ذلك البيان مقصود الفقه فى عصره ، وإن كان الذوق الفقهى والبيانى والمنطقى يوجب علينا أن نفرض أنه لاحظ فى استنباطه قوة الدلالات ، وعلى ذلك لا يمنعنا كون هذه الاصطلاحات جاءت بعد الإمام زيد رضى الله عنه من أن نقول إن هذه الاصطلاحات متفقة فى كثير من الأحوال مع فقهه ، ولذا نتكلم فيها واحداً واحداً ، ولا نفرض مخالفة هذه الأصول لفقه الإمام زيد ، إلا إذا ثبت لدينا بطريق آخر من الفروع الفقهية أنه لم يأخذ بذلك .

النص الجلى والخفى :

٣١٤ — اعتبرت النصوص كلها فى القرآن والسنة المتواترة أقوى ما يؤخذ به من الأحكام عند الزيدية ، فما هى هذه النصوص ، وقد جعلها صاحب الفصول اللؤلؤية من أقسام المحكم .

وقد عرفوا النص بأنه اللفظ الذى لا يقبل الاحتمال فى دلالته على معناه ، وهو ينقسم إلى قسمين : نص جلى ، ونص خفى .

والنص الجلى هو النص الذى لا يحتمل غير معناه بضرورة الوضع اللغوى ، أى يكون موضوعاً له ، مثل «الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، فكلمة مائة جلدة لا تحتمل غير ما تدل عليه بضرورة الوضع اللغوى ، إذ أن كلمة مائة موضوعة لهذا العدد لا تحتمل قط سواه .

والنص الخفى هو الذى لا يدخله الاحتمال بضرورة النظر العقلى ، وذلك يكون فى النصوص التى تتعلق بالاعتقاد كثيراً .

ولقد ذكر هذه التعريفات صاحب الفصول اللؤلؤية فقال :

« النص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع ، وهذا هو النص الجلى ، وخفى وهو النص الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر ، وقصره الغزالى والطبرى على الأول »[1] .

وإنا نميل إلى أن النصوص الفقهية منه إذا اعتبر المشترك من النصوص ، لأن لفظ القرء ، لا يدل على معنى الطهر أو الحيض ، إلا بنوع تأمل وفحص ، فهو بحكم العقل يدل على معنى الحيض نصاً لا يقبل الاحتمال عند الحنفية ، ويدل على معنى الطهر ، وهو لا يقبل غيره بالنظر والفحص عند الشافعى رضى الله عنه .

٣١٥ — ولا بد من أن نوازن هنا بين قول الزيدية فى أصولهم وقول علماء الأصول عند عامة الفقهاء .

لقد قال المالكية إن النص هو الذى لا يقبل احتمالا فيما يدل عليه ، وما معنى الاحتمال المنفى أهو الاحتمال الناشئ عن دليل ، بمعنى أن النص لا يقبل احتمالا ناشئاً عن دليل ، كلفظ الزنى فقد يحتمل مقدماته ، ولكنه احتمال غير ناشئ عن دليل، أم هو مالا يدخله الاحتمال مطلقاً كألفاظ العدد . قال بعض المالكية والشافعية إنه ما لا يقبل الاحتمال مطلقاً كألفاظ الأعداد ، وقال بعضهم ما لا يقبل الاحتمال الناشئ عن دليل .

---

(١) الكتاب المذكور ورقة رقم ٩٨ .

وعلى أى الرأيين يفسر قول الزيدية قولهم إنه ما لا يقبل الاحتمال، يظهر لى أنهم يريدون نفى الاحتمال أياً كان ، لأنهم عرفوه بأنه ما لا يقبل الاحتمال بأصل الوضع اللغوى ، ونفى الاحتمال بأصل الوضع اللغوى يقطع بنفى كل احتمال إذا قلنا إن دلالة الألفاظ لغة قطعية لا ظنية ، وهذا ما اختاره الزيدية .

والحنفية فى تعريف النص لهم منهاج آخر الزيدية وغيرهم ، فهم يقول : « النص هو المعنى الذى يدل على ما سيق له اللفظ من غير نظر إلى الاحتمال، فقوله تعالى فى آية الربا « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا » فيها ما يفيد حل البيع ، ولكن اللفظ لم يسق للدلالة عليه . بل سيق للدلالة على الفرق بين البيع والربا ، وجاء حل البيع بالقصد الثانى ، لا بالقصد الأول ، وبعبارة أخرى جاء تبعيا ، وليس مقصودا قصداً أصليا .

ومن العبارات ما قد تكون غير قابلة للاحتمال ، ولكن اعتبرها الحنفية من قبيل الظاهر ، كقوله تعالى فى شأن تعدد الزوجات ، « وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » فالمطالبة بالعدالة لم تكن بالنص عند الحنفية ، لأن الكلام لم يسق لطلبها ، ولكن هذا المعنى لا يقبل الاحتمال أى احتمال ، لأن العدالة أمر مقرر ثابت فى الإسلام خالد إلى يوم القيامة .

٢ ـ ظواهر الكتاب والسنة المعلومة

٣١٦ — ونصوص القرآن والسنة المتواترة حكمها واحد ، فكلاهما متواتر فهو قطعي من حيث السند .

ويلي هذا كما ذكرنا ظواهرهما ، ولقد عرف الزيدية الظاهر بأنه اللفظ الذي يسبق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح ، وقد قالوا إنه بسبب احتماله لمعنى لا يظهر من اللفظ بادي الرأي ـ ظني في الأحكام العملية . ولكنه في الأمور العلمية قطعي لقيام الدليل فيها على صدق ما يفهم من اللفظ . أو لبطلان المعنى الظاهر ، فلا يكون مأخوذا به ؛ إذ العلميات تقوم على القطع .

وهذا التعريف يتفق مع تعريف الشافعية والمالكية . ويتلاقى مع مناهجهم ، لأنهم يعتبرون ما يقبل الاحتمال ولو كان غيرنا شيء عن دليل ظاهرا .

والحنفية يخالفون الجمهور في تعريف الظاهر ، كما خالفوهم في تعريف النص ، فالظاهر هو الذي يدل على كلام لم يسق له الكلام ، وضربوا لذلك مثلا آية الربا في دلالتها على حل البيع ، في قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقد نوهنا إلى ذلك ، وكقوله تعالى في القصاص : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» فإن هذا النص الكريم يفيد بظاهره وجوب القصاص في هذه الأمور . لأن السياق لم يكن لبيان هذا الحكم عند أهل الإسلام ، ولكن كان لبيانه عند اليهود ، وأنهم خالفوا شرعهم الذي بعث به موسى عليه السلام وهجروه ، وأخذوا يلتمسون الحكم عند غيرهم ، عساهم يجدون لأنفسهم مخرجا من أحكام التوراة .

٣١٧ — هذا وقد صرحت كتب الزيدية بأن النص والظاهر من قبيل المحكم ، ومن قبيل المبين ، ومعنى ذلك بالنسبة للنص واضح ، فإن النص لا يقبل الاحتمال ، فلا يتوقف العمل به لاحتمال تخصيص ، أو لاحتمال معنى آخر ، أما الظاهر

فهو الذى يقرر أمرا يحتاج إلى توضيح ، ذلك أن مقتضى الاحتمال فى الظاهر ، يوجب منطقيا ألا يعمل به ، حتى ينفى الاحتمال ، ولكنهم قالوا إن المعنى المتبادر يكون هو الأصل الذى ينبغى الأخذ به حتى يقوم الدليل على خلافه ، فلا يزول المعنى المتبادر من الكلام الذى يسبق إلى الفهم حتى يوجد دليل للمعنى غير السابق إلى الفهم ، وليس من المعقول أن يترك المعنى السابق إلى الفهم لاحتمال وجود غيره من غير دليل ، وإلا كان مهملا ، وليس فى نصوص الشرع مهمل ، ولأن من القواعد الأصولية أن إعمال اللفظ أولى من إهماله .

ولا يهمل المعنى الظاهر إلا إذا عورض بنص هو أقوى دلالة منه مثل قوله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين » فإن ظاهرها أن كل مطعوم حلال ما دامت حقيقة الإيمان مع العمل الصالح قد تحققت ، ولكنها هذا معارض بنصوص التحريم لبعض المطعومات ، كتحريم الخنزير والدم ، وتحريم الخمر بالنص الذى لا يقبل احتمالا ولا تأويلا .

ولهذا يشترط الزيدية للعمل بالظاهر ألا يعارض بدليل أقوى منه .

وقد صرح الزيدية فى أصولهم بأن العام من الظاهر فى دلالته على عمومه ، وإن هذا الباب لما له من أثره فى الاستنباط نفرد له فصلا خاصا ، لأن أكثر ألفاظ الأحكام العملية عمومات ، فيجب أن نبين بإيجاز بعض آراء العلماء فيها ، ورأى الإمام زيد خاصة فيها .

العام والخاص

٣١٨ — العام لفظ دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ، أى بأى نوع من أنواع الاشتراك كـكلمة الرجل والرجال والنساء .

وهو تعريف يتقارب مع تعريف علماء الأصول عند الجمهور ، فهم يقولون : « العام هو اللفظ الدال على كثيرين المستغرق فى دلالته لـكل ما يصلح له بحسب وضع واحد ، فالرجال لفظ عام ، لأنه يدل على استغراق كل ما يصلح له اللفظ من حيث الوضع . ويفرقون بذلك بينه وبين المشترك ، وهو اللفظ الدال على أكثر من معنى واحد على سبيل التبادل ، كلفظ العين ، فإنها تدل على الجارحة المبصرة ، وعلى الذات ، وعلى الجاسوس ، ولـكن على سبيل التبادل ، وبأوضاع مختلفة لا بوضع واحد ، وقد أخرج المشترك التعريف الذى ذكرناه عند الزيدية ، لأنه ذكر أنه لا بد من اعتبار أمر مشترك بين الآحاد ، وهذا لا يتوافر فى اللفظ المشترك ، فإنه لا يوجد مثلا أمر مشترك بين العين الجارية والعين المبصرة .

ويقول الحنفية فى تعريف العام إنه لفظ ينتظم جمعاً ، سواء أكان باللفظ أم كان بالمعنى ، ومثال الأول الرجال ، ومثاله أيضاً الأسماء الموصولة مثل قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ، ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » ومن الثانى أسماء الأجناس المعرفة بأل .

ومن تعريف العام يتبين تعريف الخاص . فهو اللفظ الذى وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد ، سواء أكان ذلك المعنى جنساً كحيوان من غير أل ، أم كان نوعا كإنسان ، أم كان شخصاً كزيد وابراهيم ، فما دام المسمى واحدا .

دلالة العام :

٣١٩ — جاء فى كتاب الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« ينقسم الـكتاب إلى قطعى . وهو ما كان نصاً فى دلالته ... وظنى وهو ما كان غير نص فى دلالته . ويعرف معناه من نفسه إن كان مبيناً ومن بيانه إن كان محملا

ويختص الرسول ببيان مجملاته الشرعية » [1].

ومن أى نوع دلالة العام أهى ظنية فى شمولها لكل ما يشتمل عليه ؟، عبارة الزيدية تفيد أنه ظنى ، لأنه ذكر فيها أنه من قبيل الظاهر ، والظاهر ظنى عندهم ، لأنه ما يقبل الاحتمال فى دلالته ، إذ هو مقابل للنص . وقد قال مثل ذلك المالكية والشافعية والحنابلة ، فإن العام لا يدل على كل ما يشمل عليه دلالة قطعية ، بل دلالته على العموم ظنية ، لأن دلالته أيضاً من قبيل الظاهر الذى يحتمله التخصيص ، واحتمال التخصيص فى القرآن كثير ، لأنه ما من عام إلا وخصص ، وإنه بالاستقراء يجـــد التخصيص يدخل كثيرا فى ألفاظ العموم ، مما يجعل احتمال التخصيص قائماً ، وحيث كان احتمال التخصيص ثابتاً فإنه لامساغ لأن يقال إنه قطعى.

ونجد خالف الحنفية الزيدية وجمهور الفقهاء ، فقالوا إن دلالة العام وشموله لكل أفراده قطعية ، فقوله تعالى « واللاءى يئسن من الحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاث أشهر ، واللاءى لم يحضن » يشمل كل معتدة لاترى الحيض يأساً أو صغرا ، سواء أكانت الفرقة من طلاق أو فسخ فى العقد الصحيح أم كانت من متاركة فى العقد الفاسد ، ومعنى القطعية التى يثبتها الحنفية نفى الاحتمال الناشئ عن دليل ، وهم يشترطون للقطعية ألا يدخله تخصيص ، فإن دخله تخصيص كانت دلالته على الباقى ظنية.

تخصيص العام :

٣٢١ — وثمرة الخلاف بين الحنفية وجمهور الفقهاء ومنهم الزيدية تظهر فى قوة المخصصات التى تخصص العام ، فالحنفية قالوا إن العام الذى لم يدخله تخصيص لا يخصصه إلا قطعى مثله ، فعام القرآن الذى لم يخصص لايخصصه إلا ما يكون قطعياً فى سنده ودلالته ، فلا يخصصه حديث الآحاد ، ولا يخصصه القياس ، وتخصصه السنة المتواترة والمشهورة إذا كانت قطعية ، وكانت مقترنة له فى الزمن .

وأما الزيدية ومعهم الجمهور فإنهم لايشترطون قطعية المخصص مطلقاً ، سواء أكان

---

(١) الفصول ورقة رقم ٤٨ .

العام قد دخله التخصيص أم لم يدخله ، فخبر الآحاد مثلا يخصص العام عند الجمهور

ولكن يجب أن نقرر هنا أن الإمام مالكا لا يجيز تخصيص خبر الآحاد لعام القرآن تخصيصاً مطلقاً فى كل الأحوال ، بل لابد لتخصيص خبر الآحاد للعام عند المالكية - من معاضد يعاضد خبر الآحاد ، والمعاضد إما عمل أهل المدينة ، وإما قياس شاهد ، ولذلك اعتبر قوله عليه الصلاة : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » مخصصاً لعموم قوله تعالى: « وأحل لكم ما وراء ذلكم » لموافقته لعمل أهل المدينة وللقياس ولم يأخذ بخبر « نهى محمد ﷺ عند أكل كل ذى مخلب » وهى سباع الطير ، وضعف الخبر لعدم معاضدته، وأخذ بعموم قوله تعالى: « قل لا أجد فيما أوحى إلى على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً ، أو لحم خنزير فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به ، فمن اضطر غير باغ ولا عاد ، فإن ربك غفور رحيم » .

٣٢١ — والزيدية لأنهم اعتبروا العام من قبل الظاهر ، وأن دلالته ظنية ، لا قطعية ، ذكروا من المخصصات ما يأتى :

(ا) الإجماع ، فإن إجماع المجتهدين فى عصر على حكم يخصص العام ، والإجماع لا بد أن يكون له سند من كتاب أو سنة أو قياس ، وإن الإجماع على هذا النحو يكون قطعياً ، وإن كان الاستقراء لم يثبت أن إجماعا ينعقد على حكم أساسه القياس إلا أن تكون العلة منصوصاً عليها . وفى هذه الحال يكون القياس تطبيقاً لحكم النص ، وليس إنشاء لحكم لم يجىء به نص ، والحنفية يتفقون مع الزيدية فى هذا إذا كان نص العلة قطعيا .

(ب) إجماع العترة ، أى إجماع أهل البيت النبوى من أولاد الظهور الذين ينتهون إلى فاطمة ، فأولئك هم الذين يسمون العترة ، فلا ينقض الإجماع إذا لم يكن فيه أولاد على من غير فاطمة ، وهم ذرية الإمام محمد بن الحنفية رضى الله عنه ، وهذا النوع من الإجماع يعد قطعياً عند الشيعة جميعاً . لافرق بين إمامية وزيدية ، ولكن لا يعتبر الجمهور من الفقهاء ذلك إجماعاً ، وبذلك ينفرد الزيدية عن الجمهور[1] .

(١) تكملة البحر الزخار ورقة ٨٣

تخصيص القياس للعام

٣٢٢ — (ج) والقياس ، فإنه يخصص عام القرآن عند الزيدية ، وقد ادعوا أن ذلك قد وافق عليه الأئمة الأربعة والجمهور ، فقد جاء فى الفصول اللؤلؤية ما نصه :

« اختلف فى تخصيص العام به (أى بالقياس) فجوزه أئمتنا والفقهاء الأربعة والجمهور مطلقاً ، وتبعه بعض الفقهاء مطلقاً ، وابن إبان إن سبق تخصيصه بقطعى متصل أو منفصل جاز ، ووافقه الكرخى فى المنفصل ، وابن سريج يجوز إن كان القياس جلياً ، ومقتضى كلام أئمتنا جوازه فى العملى لا العلمى إلا بقياس قطعى » .

وإن هذا الكلام يستفاد منه ثلاثة أمور :

أولها — وهو أمسها بموضوعنا أن أئمة الزيدية رضى الله تبارك وتعالى عنهم يرون أن القياس يخصص العام فى الأحكام الشرعية العملية ، كآيات السرقة والزنى ، والقذف ، فإن هذه أحكام شرعية عملية ، ولكن القياس لا يخصص الأحكام العلمية ، أى الاعتقادية ككون الله تعالى قادراً عليما ، منزهاً عن الحوادث ، وغيرها من الاعتقاديات كالآيات التى تدل على الإيمان بالقدر ، ولكن جوزوا تخصيص بعض العلميات بالقياس القطعى ، ولعله يريد البرهان المنطق ، وهو يسمى القياس عند المناطقة ، ولا يريد القياس الفقهى ، وهو إلحاق غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلة جامعة بينهما ، والسبب واضح فى التفريق بين الأحكام العملية والأحكام العلمية لأن العام فى الأولى معناه فى الشمول ظنى ، أما العلميات ولو عامة فمعناها دائماً قطعى .

ثانيها — أن جمهور الفقهاء يرون جواز تخصيص العام بالقياس ، وذلك موضع نظر ، لأنه ذكر الحنفية معهم ، والحق أن الحنفية لا يرون كما جاء فى أصولهم جواز تخصيص العام بالقياس إلا إذا كان قد خصص أولا — والتخصيص لا يكون

إلا بمستقل ، لأن المتصل عندهم كالاستثناء والغاية والوصف لا يعد تخصيصاً ، بل إن العام يتزل غير شامل لكل أفراده ، إذ أن الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنياء فلا تعد أداة الاستثناء تخصيصاً اصطلاحياً عند الحنفية ،والوصف قيد فى الكلام لا يفيد العام شموله مع وجوده ، وكذلك الغاية والشرط . والتخصيص لا يكون إلا بمستقل مقارن فى الزمان ، وما ذكره رأياً للكرخى هو رأى الحنفية تماماً ، وينسبه الحنفية إلى أبى حنيفة ، وذلك لأن التخصيص بمستقل مقارن زمناً يجعل العام ظنياً ، أما التخصيص بأداة استثناة فإنه لا يجعله ظنياً ، وربما جعله خاصاً ، والخاص لا يعارضه القياس .

ثالثها — أنه يستفاد من هذا الكلام أن الشافعى يجيز تخصيص القياس للعام ، ولكن ذلك ليس منصوصاً عليه فى كتاب الرسالة ، والذى يفهم من كلامه فيها أن القياس لا يمكن أن يعلو إلى مرتبة النصوص أبداً ، ولو كانت دلالتها ظنية . وإذا كان القياس لا يخصص خبر الآحاد ، ولو عاماً ، فكيف يخصص عام القرآن عنده ، وإنه قد صرح فى كتاب اختلاف مالك أنه يأخذ على الإمام مالك أنه يجعل الفرع أصلا ، والأصل فرعاً ، وذلك بجعله أخبار الآحاد محكومة بالقياس أو بعمل أهل المدينة .

وما يقال بالنسبة للشافعى يقال أيضاً بالنسبة للمذهب الحنبلى ، لأنه لا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة ، ولا توجد ثمة ضرورة مطلقاً إذا كان فى نصوص القرآن عام يؤخذ به .

٣٢٣ — وفى الحقيقة إن المذهب الذى يتفق مع المذهب الزيدى بالنسبة لتخصيص العام بالقياس هو المذهب المالكى ، فإنه قد صرح فيه بتخصيص القياس للعام . ولذلك لا مانع من أن نستدل للمذهب الزيدى من كتب المالكية ما دامت الفكرة متلاقية فى المذهبين تلاقياً تاماً .

وقد ذكر القرافى من كبار فقهاء المذهب المالكى فى كتابه تنقيح الفصول حجة

المذهب المالكي فى تخصيص القياس عام القرآن ، فقرر أنه إن تعارض القياس مع العام ، فقد تعارض أصلان :

أحدهما — عام دلالته قابلة للتخصيص .

والثانى قياس لا احتمال فى دلالته ، وإذا تعارض أصلان أحدهما فيه احتمال فى الدلالة ، والآخر لا احتمال فيه كان الأخذ بما لا احتمال فى دلالته ، وإن تخصيص العام بالقياس يكون إعمالا لها ، وإعمالها معاً أولى من إهمال أحدهما ، ولو منعنا التخصيص لكان ذلك إهمالا للقياس ، ومنعاً لاطراد علته فى ذلك الموضع من غير باعث يدعو إلى ذلك الإهمال[٢] .

هذه خلاصة الحجة التى ساقها القرافى ، ولنا فيها نظر من وجهين :

أولها — أنه يقوم كلامه على أساس اعتبار العام فى دلالته محتملا ، ويدخل دلالته الإحتمال غير الناشىء عن دليل والقياس غير محتمل، ولهذا يقدم القياس على العموم ، فيخصص العام بالقياس ، وإن ذلك فيه توهين للأدلة الشرعية ، وإضعاف لعمل النصوص من غير باعث ، وان معانى النصوص يجب أن يكون لها عمومها حتى يقوم الدليل من النصوص على خلافه ، ولا يصح أن يعد القياس مخصصاً ، لأنه فرع النص ، ولا يصح أن يجعل الفرع وهو القياس أصلا والأصل وهو اللفظ فرعاً كما ذكرنا أن الشافعى قاله فى كتاب اختلاف مالك .

الثانى — أن من المقررات الشرعية ألا يصار إلى القياس إلا إذا أعوز المجتهد النص ، وهنا يجعل القياس فى موضع اللفظ . بل يلغى بعض ما يفهم من اللفظ ، وذلك عكس الترتيب الفقهى للاستنباط .

وإن ذلك الاعتراض يرد على الحنفية ، وإن كانوا يشترطون لتخصيص القياس للفظ العام أن يكون العام قد خصص بمستقل ، إذ يكون العام فى شموله ظنيا بعد

---

(١) الفصول ورقة ٨٥ .

(٢) هذه خلاصة ما ساقه القرافى من أدلة فى تنقيح الفصول ص ٩٠ .

ذلك ، لأنه يكون مجازاً غير قطعي القرينة ، ويكون ظنياً ، والمجاز غير قطعي القرينة ظني عند الكثيرين فيكون ظنياً قد عارض ظنياً . ولكنه مهما يكن فيه تقديم للفرع على الأصل ، وذلك غير مقبول فى ذاته .

٣٢٤ — هذا كلام أئمة الزيدية والفقهاء فى تخصيص القياس العام ، وقد رأيت أنهم يعتبرون القياس مخصصا للعام فى الأحكام العملية بإطلاق ، ولم يشترطوا أن يكون القياس جليا ، بل لم يشترطوا أى شرط إلا أن يكون القياس صحيحاً ، فهل هــــذا هو مذهب الإمام زيد رضى الله عنه وعن آبائه الكرام ، لم نجد فيه نصا عنه ، حتى نحكم بصحته ، وهم لم ينسبوه إليه بذاته حتى نقول إنهم فى هذا صادقون ، لأنه لا يوجد دليل يعارض هذا الصدق بنقل مثل نقلهم .

ويكون علينا فى هذه الحال أن نرجع إلى المجموع لنعرف ، أكان يأخذ بالعام ، وأكان يعتبره حجة ظنية أم يعتبره حجة قطعية ، وقد وجدنا له كلاماً فى الكفاءة يدل على أخذه بالعام ، ومنع أن يقاس فى موضع عموم العام ، والآن ننقل لك بعضاً مما نقلنا من هذا الموضع من قبل .

« قال أبو خالد سألت الإمام زيد بن على عليهما السلام عن نكاح الأكفاء ، فقال عليه السلام « الناس بعضهم أكفاء لبعض ، عربيهم وعجميهم ، وقرشيهم وهاشميهم إذا أسلموا وآمنوا ، فدينهم واحد ، لهم مالنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحدة ، وفرائضهم واحدة ، ليس لبعضهم على بعض فى ذلك فضل ، وقد قال الله تعالى عز وجل « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » فإذن للمؤمن جميعاً ، العربى والعجمى أن ينكحوا بنات المؤمنين ـ المشركين جميعاً عربيهم وعجميهم إذا أسلموا » .

ومن هذا النص يستفاد أنه اعتبر ذلك العموم حجة ، فإن الإذن عام لكل المؤمنين أن يزوجوا بناتهم لأى مشرك مهما يكن قبيله إذا أسلم ، وفيه استدلال

بالعام ، ولا شك أنه لم يعتبر ذلك الإذن ثابتا بدليل ظنى . بل بدليل قطعى جاء بالإباحة .

وقد أكثر من الاستدلال بالعمومات كالحنفية ، فقد سئل مثلا ، عن المصة والمصتين . فأجاب بأنهما محرمتان للنكاح ، وسبب التحريم بالرضاع ، وإليك ما جاء .
« سألت الإمام زيداً عن المصة والمصتين ، فقال تحرم »[1] .

ولم يذكر ما اعتمد عليه رضى الله عنه ، ولكن واضح كل الوضوح أنه اعتمد على قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة » .

ومن ذلك أن الظهار من الأمة لا أثر له إلا إذا كانت زوجة ، فقد جاء فى المجموع « سألت زيد بن على عليهما السلام عن الرجل يظاهر من أمته ؟ قال لا شىء عليه » .

وذلك تعميم لكلمة نسائكم ، سواء أكن حرائر أم إماء ، فالأمة تدخل فى ذلك العموم إذا كانت زوجة ، ولكن لا تدخل إذا كان يتسرى بها بحكم ملك اليمين ، وهذا استعمال للعموم ، كما يفيده العرف اللغوى .

ولقد جاء فى المجموع فى الزكاة وقد سئل عمن تعطى له من الأقارب . هذا هو النص :

« سألته عليه السلام عن الزكاة تجزى الرجل أن يعطيها أحداً من قرابته ؟ قال لا يعطيها من يفرض له الإمام عليه نفقته ، قلت ومن الذى يفرض له الإمام نفقة ، فقال كل وارث »[2] .

وهذا النص أخذ بالعموم فى أقصى دلالاته من غير تخصيص بقياس أو شبه قياس ، فاعتبر النفقة واجبة على كل وارث أخذا من عموم قوله تعالى « وعلى الوارث مثل ذلك » ، وقد خصص أكثر الفقهاء ذلك النص بأقيسة مختلفة ، ولكن الإمام

(١) المجموع ج ٤ ص ٩٣
(٢) شرح المجموع ج ٣ ص ٤٢٠

الآحاد تحتمل الصدق والكذب ، ومثل هذا لا يثبت إلا ظنا ، والله تعالى يقول : إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ، فلا يكون حجة فى الدين ، إذ أمور الدين يجب أن يكون طريقها قطعيا . وإن جمهور الفقهاء العامة (أى غير الشيعة) إذا كانوا يحتاجون إلى قبول أخبار الآحاد ، فلأنهم لا يعتقدون بوجود المعصوم الذى يبين لهم الشريعة، ويفسر لهم معانيها ، ويذكر ذلك لهم بالوديعة التى أودعها وفيها بيان ما يخفى عليهم ، وأحكام ما يجد من أحداث يريدون معرفتها ، فهم فى فراغ نفسى من هذا الهادى الذى يهديهم ، فاكتفوا بالظن الراجح عن العلم القاطع ، بخلاف الإمامية فعندهم المعصوم الذى يملأ الفراغ العقلى فيمدهم باليقين بدل الظن .

٢٩٠ — هذا هو الرأى الذى يمنع حجية أخبار الآحاد ، لأنه لا يريد إلا يقيناً جازما ، ولكن هذا القول يخالفه جمهور الإمامية ويأخذون بأخبار الآحاد ، وسواء أكانت معها قرينة ترفعها إلى مرتبة القطع أم لم تكن ، ولقد قرر ذلك الرأى الطوسى وادعى الإجماع عليه عند الإمامية ، ولذلك قال :

« والذى يدل على ذلك (أى على قبول أخبار الآحاد) إجماع الفرقة المحقة ، فإنى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم ، ودونوها فى أصولهم ، لا يتناكرون فى ذلك ، ولا يتدافعونه ، حتى إن واحد منهم إذا أفتى فى شئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا ؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف وأصل مشهور ، وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه ـ سكتوا وسلموا الأمر فى ذلك وقبلوا قوله ، هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبى ﷺ ، ومن بعده من الأئمة ، ومن زمن الصادق الذى انتشر العلم عنه ، وكثرت الرواية من جهته ، فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ، ولا نكروه ، ولأن اجماعهم عليه إذا كان فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والنسيان »[1] .

وهنا نجد أن الطوسى يذكر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وهذا يجعلنا

---

(١) عدة الأصول للطوسى ، وقد ذكر هذا الموضوع بأدلته من ص ٣١ ، ٣٢ .

فعود إلى بدء القول الأول الذى ينسب إلى المرتضى ، إذ ينسب إليه أنه يرد خبر الآحاد ، إن لم يعتمد على قرينة ، وقد أشرنا إلى القول فى النسبة ، وهنا ما قد يفيد ذلك من غير قطع ، ذلك أن الطوسى تلميذ المرتضى ، وقد قرر الإجماع على الأخذ بخبر الآحاد ، وما كان من الممكن أن يقرر هذا الإجماع ، وهو يعلم أن شيخه يخالفه ، أو يفصل ويقيد ، ولا يأخذه باطلاق ، فذكره الإجماع يقوى الشك فى نسبة القول إلى السيد المرتضى رضى الله عنه ، ولكن الكتب تذكر خلافه ، فلنسر فى مسارها .

٢٩١ — وقد ساق الإمامية حجة تتفق مع الحجج التى ساقها علماء السنة ، وعلى رأسهم الإمام القرشى محمد بن أدريس الشافعى رضى الله عنه ، بل إن ماساقوه يكاد يكون مأخوذا من الرسالة لذلك الإمام الجليل ، ومما ساقه صاحب كتاب معالم الدين من أدلة ما يأتى :

(ا) قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، لعلهم يحذرون » .

وقد قال صاحب معالم الدين فى توجيه هذا الدليل : « دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم ، وهو يتحقق بإنذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم ، حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطائفة ، وعلقه باسم الجمع أعنى القوم ففى كليهما أريد المجموع ، ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع ، بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل أو كثر ، ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل : « لينذر كل واحد واحدا من قومهم ، أو ما يؤدى هذا المعنى ، فوجوب الحذر عليهم بالإنذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد » [1] .

ومؤدى هذا الكلام أن الله سبحانه وتعالى جعل الحذر الذى يقتضى أداء

---

(١) معالم الدين ص ١٨٨ إلى ١٨٩ .

والتحصيص بالمتصل لا يعتبر تحصيصاً عند أبى حنيفة ، بل عند الحنفية كلهم ، لما ذكرناه عند الكلام عن التخصيص بالقياس .

ثانيها — أنه ذكر كلام عيسى بن إبان الحنفى على أنه رأى يغاير رأى الكرخى فى أنه اعتبر التحصيص بالمتصل يجيز التخصيص بخبر الآحاد بعد ذلك . وهو فى الواقع تفريع من رأى أبى يوسف الذى أجاز التخصيص بخبر الآحاد مطلقاً . أو بعبارة أخرى هو تقييد لرأى أبى يوسف، وتوسعة فى معنى التخصيص عن غيره وهو يتفق بالجملة مع رأى الأئمة الثلاثة .

ثانيها — أنه ذكر أن الباقلانى يتوقف إذا وجد عاما فى القرآن أو السنة المتواترة يعارضه خاص من أخبار الآحاد . فلا يحكم ، لأن عام القرآن والسنة المتواترة قطعيان من حيث السند ، وخبر الآحاد إذا كان خاصا قطعى من حيث الدلالة ، [illegible] قوة واحدة ، فيتوقف ، ومعنى توقفه أنه يلتمس الترجيح من ناحية أخرى كأن يوافق أحدهما قياس مضطرد ، أو تشهد له نصوص أخرى فليس التوقف مستمراً ، إنما يلتمس الترجيح ككل دليلين يتعارض ظاهرهما .

٢٠٨ — وفى النص الذى نقلناه عن الفصول اللؤلؤية أن الزيدية يرون تخصيص خبر الاحاد لعام القرآن أنه يجوز إذا كان العام فى حكم عملى ، [illegible] الاعتقادى أو العلمى كما يعبر ، فإنه لا يخصصه خبر الآحاد لأن عام القرآن الاعتقاديات قطعى الدلالة وقطعى السند ، فلا يعارضه ما يكون ظنياً ، وخبر الآحاد فى سنده ظنى .

والحنفية يشترطون فى التخصيص الجائز أن يكون مقارناً للعام فى الزمان ، [illegible] بيان ، ولأنه إن تأخر عنه كان نسخاً ، إذ الفرق بين النسخ والتخصيص أن [illegible] إنهاء لأحكام سابقة بأحكام أخرى لاحقة ، فهو إنهاء لحكم النص أو إنهاء بعض ما اشتمل عليه ، ولذلك كانوا يشترطون المقارنة . والفرق من الوجهة الفقهية أن النسخ لا ينقل دلالة العام من قطعية إلى ظنية . بينما التخصيص ينقله دلالته من قطعية إلى ظنية .

هذا عند الحنفية وعند الزيدية ، فقد ذكر فى الفصول اللؤلؤية أن عندهم قولين أحدهما اشتراط أن يكون المخصص مقارنا للمخصص لأنه بيان . والثانى أنه لا يشترط ذلك ، لأنه حيثما توارد الخاص والعام على موضوع واحد ، فإن العام يخرج منه ما يقابل الخاص ، لوحدة منزل الأحكام ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وعند هؤلاء لا يفرق التخصيص عن النسخ الجزئى .

ولم يذكر الزيدية رأى الإمام زيد فى هذه المسألة . وقد رجعنا إلى المجموع ، واستعرضنا كثيرا من مسائله الفقهية ، فلم نجد ما يجعلنا نحكم برأى للإمام زيد ، يكون مستمدا من المجموع

حقيقة التخصيص

٣٢٩ — يعرف الحنفية التخصيص بأنه بيان أن اللفظ العام يدل على بعض أفراده ، ولا يدل عليها كلها ، فالأفراد التى لا يشتمل عليها العام لا تعتبر قد أدخلت فيه ، ثم أخرجها التخصيص ، بل إنها لم تدخل ابتداء ، واللفظ لم يشملها

وهذا هو الفارق بين التخصيص والنسخ الجزئى ، فالنسخ الجزئى إخراج بعض أفراد العام من حكمه بعد أن دخلوا ، أما التخصيص فهو بيان أن بعض أفراد العام لم يدخل فى الحكم ابتداء ، وأن لفظ العام معناه مقصور على بعض أفراده .

وإن هذا هو تفسير الشافعى للتخصيص ، فهو يسمى العام المخصص بأنه العام الذى أريد به الخصوص .

٣٣٠ — وعلى ذلك أكثر كتاب الأصول عند الجمهور ، ويقول الغزالى فى حقيقة التخصيص : « إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز ، إذ الدليل يعرف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص . وهو نظير القرينة التى تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز[1] » .

---

(١) المستصفى ج ١ باب العام والخاص .

فى الاستنباط عندهم لايحدث إلا ظنا ، وأخبار الآحاد هى الأخرى ظنية ، والعقل قاض بأن الظن إذا كانت له جهات مختلفة - متعددة تتفاوت فى القوة ، فالعدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح ، ولا شك أن كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظن مالا يحصل بشىء من سائر الأدلة ، فيجب تقديم العمل بها ، (١) .

أى أنه إذا كانت دلالات العقل على ما يدل عليه من أحكام - ظنية ودلالة أخبار الآحاد ظنية ، فإنه تجب الأخذ بأخبار الآحاد لأنها نصوص ، ولا يعمل العقل مع وجود النص ، لأنه أقوى ، ولا يعمل بالضعيف فى موضع القوى . .

وقد يعترض على هذا الدليل بأن دلالة القرآن قطعية لا ظنية كما فى النقل السابق ، كما قرر شيخ الأصوليين عندهم الطوسى فى العام . وقد أجيب عن ذلك بجوابين :

أحدهما : أن قطعية دلالات الظاهر فى القرآن يثبت بقرائن أخرى ، وفى هذا الجواب نظر ، لأن الأكثرين قالوا إن الظاهر إنما هو فى الدلالة اللغوية ، على أن القطعية فيها تثبت بقرائن من الشرع ، ومهما تكن فقد ثبتت لها القطعية عن أى سبيل ، فلا يسوغ أن يقدم عليها حديث الآحاد أو خبر الآحاد أو يكون فى مرتبتها.

وثانيهما : ما جاء فى قول صاحب المعالم : « وأحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة ، وقد مر أنه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب وإن ثبوت حكمه فى حق من تأخر ، إنما هو بالإجماع ، وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل ، ومن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على إرادة خلافها ، وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالإجماع ونحوها ، فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا سائرها على الأمارة المفيدة للظن القوى ، وخبر الواحد من جملتها » .

وإن هذا الكلام يفيد معنى غريباً ، وهو أن خطاب القرآن خاص بالموجودين فى زمن النبى ﷺ ، وقد ثبت لغيرهم بالإجماع ، وبما تحكم به الضرورة من اشتراك

---

(١) معالم الدين .

جميع المكلفين إلى يوم القيامة فى حكم واحد ، وهذا لا يمكن أن يكون نظرا سليما ، ذلك لأن القرآن يخاطب الأجيال كلها ، ولا يخاطب جيلا واحدا ، وإلا كان غير جيله - ليسوا داخلين فى حكم التكليف إلا بدليل آخر ، فإن قالوا الإجماع ، فما سند الإجماع وإن قالوا ضرورة الاشتراك فى التكليف ، فما الدليل على هذا الاشتراك ، إن كان ، وإن ذلك تكلف بلا ريب ، والأولى أن يقال إن خطاب القرآن يعم كل الناس ، وليس بخاص بجيل نزوله ، ولا جدوى فى هذا النظر إلا أن يكون توهيناً للدلالة فى نصوص القرآن الكريم ، وذلك مالا نظنه فى أحد من أهل الإيمان ، بل من أهل القبلة .

ومهما يكن فإن المعنى الذى يريده صاحب معالم الدين هو أن ظواهر القرآن قد تخرج عن معناها بتأويلها ، وبذلك تأتى الظنية فى دلالته وقد يزكى خبر الواحد بأمارات مفيدة وتقوى رجحان صدقه ، فتتلاقى مع القرآن فى دلالته .

٢٩١ — هذه جملة من الأدلة التى ساقوها لإثبات أن خبر الواحد حجة عندهم وأنه يوجب العمل وإن كان ظنيا ، ولكنه لا يوجب العلم والاعتقاد أى أن من لا يأخذ بخبر الواحد لا يقال له : تُبْ - كما قال الإمام الشافعى رضى الله عنه .

وقد تصدى صاحب معالم الدين لبيان حجة الرأى المنسوب للشريف المرتضى ، ومن رأوا عدم حجيته الدليل الظنى ، فقد قال فى توضيح مؤدى رأيهم : « إنا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل فى مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة ولا التعويل عليها ، وإنها ليست بحجة ، ولا دلالة لها ، وقد ملئوا وسطروا الأساطير فى الاحتجاج لذلك ، والنقض لمخالفيهم ، ومنهم من يزيد على ذلك ، ويذهب إلى أنه مستحيل فى العقول أن يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد ، ويجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس »[1] .

---

(١) معالم الدين ص ١٤٩

٣ ، ٤ — نصوص أخبار الآحاد وظواهرها

٣٣٢ — تؤخر أخبار الآحاد فى العمل عن ظواهر الكتاب والسنة المتواترة ، وقد تبين أن السنة المتواترة هى فى بيان الأحكام كالقرآن الكريم ، نصها كنصه ، وظاهرها كظاهره وذلك هو نظر الفقهاء أجمعين . فإنه لا فرق بينهما ، لأن الفرق بين القرآن والسنة المتواترة ليس فى استنباط الأحكام منهما ، إنما الفرق بينهما فى أن القرآن معجز ، وهو حجة الله تعالى الكبرى ، وآيته العظمى ، وفى أن القرآن الكريم يتعبد بتلاوته ،وفى أنه مطلوب التلاوة فى الصلاة . وليس فى السنة المتواترة شيء من هذا .

وأخبار الآحاد متأخرة فى الرتبة عند الاستدلال عن الكتاب والسنة المتواترة نصوصهما وظواهرهما . وهذا يقتضى أن تكون نصوص السنة متأخرة عن عام القرآن . وقد يبدو بادى الرأى تعارض بين هذا وبين ما قررناه من قبل من أن أئمة الزيدية رضوان الله تبارك وتعالى يرون أن السنة غير المتواترة تخصص عام القرآن فكأن خاص السنة لا يتأخر فى العمل عن عام القرآن الكريم ، وهم بهذا كالشافعى ، وليسوا كأبى حنيفة الذى يقرر تأخير خاص خبر الآحاد عن عام القرآن إلا أن يكون عام القرآن قد خصص من قبل .

ولكن يزول التعارض بإمكان التوفيق ، فليس معنى تأخر أخبار الآحاد عن عام القرآن ألا تصل إلى مرتبة إبطال تخصيص الخاص منها لعام القرآن . كما يقول أبو حنيفة ، بل المعنى فى ذلك أنه لا يلغى العمل بظاهر القرآن أو عامه عند وجود ما يعارضه فى السنة ، وليس التخصيص إلغاء للنص ، بل هو إعمال له ، وهو نوع من التعاون بين القرآن والسنة على توضيح الأحكام . وهم بهذا يتقاربون من الشافعى إذ يعتبر التخصيص بيانا ولا يعتبره إهمالا .

الفرق بين السنة المتواترة وأخبار الآحاد :

٣٣٣ — يفرق الزيدية بين السنة المتواترة وأخبار الآحاد فى التعريف ،

كما فرقوا بينهما فى الحكم . فالسنة المتواترة عندهم هى خبر جماعة يفيد العلم بنفسه . وخبر الآحاد هو ما لا يفيد العلم بنفسه[1] .

ومعنى هذا التعبير ، وهو أن يفيد العلم بنفسه ، أى أنه يفيد العلم اليقينى الضرورى من ذات نفسه ، لا من قرينة خارجة عنه ، ويفيده باعتباره خبراً لا بدليل عقلى فى ذات الموضوع . وخبر الآحاد لا يفيد العلم بوصف كونه خبراً . وقد يفيد التعيين والقطع من موضوعه . كالإخبار عن بعض صفات الله تعالى بخبر واحد أو اثنين ، فإنه من حيث كونه خبراً يفيد الظن . ومن حيث موضوع الخبر يفيد القطع . لأن موضوع الخبر مقطوع بصدقه من أمر خارج عن الخبر ، لا من ذاته .

وإن هذا التعبير يتطابق فى المؤدى مع تعبير علماء الأصول عند الجمهور ، فإنهم يقولون إن المتواتر ما يرويه جمع من الصحابة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويرويه عنهم جمع من التابعين مثلهم . ويرويه عن التابعين مثلهم ، وأما الآحاد فهو ما لا يتوافر فيه ذلك ، ولا شك أن الأول يفيد بنفسه اليقين ، والثانى لا يفيد بنفسه اليقين .

والفرق بين التعريفين أن تعريف فقهاء الزيدية تعريف الخاصة أو الرسم وأما تعريف جمهور الفقهاء فهو تعريف بالحد أو الماهية ، والمؤدى واحد .

---

(١) الكاشف فى أصول الزيدية مخطوط رقم ١٣٢٣٥٤ بدار الكتب المصرية . ورقة رقم ٨ . وورقة رقم ١٠ .

وإن جوهر الخلاف فى هذه المسألة هو أن الذين لا يقبلون أخبار الآحاد يقولون إنها ظنية ، وإذا كانت ظنية ، فإنه لا بد من مرجح لصدقها ، إذ هى تحتمل الصدق والكذب فى ذاتها ، ومع هذا الاحتمال لا بد من دليل يبعد أحد الاحتمالين ، ويثبت الآخر ، وذلك بأن يكون مع الخبر قرينة كحكم العقل أو المصلحة ، فتكون القرينة والخبر موجبين معا للعلم ، وعلى ذلك يكون موضع الخلاف هو اشتراط القرينة المثبتة للصدق المانعة من الكذب ، فالذين لم يأخذوا بأخبار آحاد مجردة يشترطونها ، والذين أخذوا بها مجردة لم يشترطوها .

وإنه بتصوير الخلاف على هذا الوضع نجد الشقة تقرب ولا تبعد ، ولذلك كانت مجموعة المرويات عندهم موضع تسليم لا خلاف فى الأخذ بها ، لأن المرتضى فيما نسب إليه وغيره يرونها مستوفية للشروط ، وهو إما التواتر واما القرينة ، والآخرون يقبلون متواترها وآحادها ، ولذلك روى عن المرتضى أنه قال : « إن أكثر أخبارنا المروية فى كتبنا معلومة مقطوع بصحتها ، إما بالتواتر ، وإما بأمارة وعلامة دلت على صحتها وصدق روايتها ، فهى موجبة للعلم ومقتضية للقطع » .

وبذلك ننتهى من هذا الخلاف إلى أنه نظرى ليس له ثمرة من عمل يميز أحد الرأيين عن الآخر فى التطبيق .

٢٩٣ — هذه أنظار الفريقين ، وهذه حججهما ، وسواء أكانت تقبل بشرط أم تقبل بغير شرط ، أهم يشترطون التعدد فى المخبرين أم يكتنى فى قبول أخبار الآحاد بقبول خبر الواحد المفرد ؟

بعض الإمامية يشترطون التعدد ، وهم بذلك يأخذون برأى على رضى الله عنه فى قبوله ، فقد كان رضى الله عنه لا يقبل خبر الواحد المفرد بل يشترط أن يرويه عن النبى ﷺ اثنان فأكثر ، وإن هذا الرأى للامام على كرم الله وجهه ثابت فى كتب السنة ، كما هو ثابت فى كتب الشيعة ، وقد ذكره الطوسى فى العدة (1) .

---

(1) العدة ص ٣١ .

وفريق آخر من الإمامية لا يشترطون التعدد ، بل يكتفى بالواحد المفرد ، من غير نظر إلى العدد ، ما دام ثقة من أهل العدل .

٢٩٤ — وهنا نجتاز موضعاً سهلا إلى موضع حَزَن ، وهو اشتراط الإمامية فى الراوى ، هل يشترط فى الراوى أن يكون إمامياً ، وإن الروايات الثابتة بالتواتر خارجة عن هذا ، وإنما القول فى أخبار الآحاد .

لقد ذكر الطوسى فى عدة الأصول أن خبر الواحد إنما يكون حجة فى العمل إذا كان راويه من الطائفة المحقة ، والطائفة المحقة فى نظر الطوسى وإخواننا الاثنا عشرية هى الإثنا عشرية ، وعلى ذلك نقول إن الطوسى يشترط أن يكون الراوى إماميا إثنا عشريا ، وظاهر هذا بلا ريب أن كل خبر يروى بطريق الطوائف غير المحقة لا يكون مقبولا ، وما يروى عن طريق الطائفة المحقة يكون مقبولا ، ويقول فى ذلك : « ولكن عند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر الذى يرويه الإمامية مطلقاً ، بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمة عليهم السلام ، ودونها الأصحاب »[1] فليس كل خبر آحاد يرويه إمامى يكون صحيحاً يجب العمل به ، بل الخبر الصحيح الذى يجب العمل به هو ما يرويه الإمامى عن الأئمة ، وعلى ذلك لا بد من ملاحظة قيدين لقبول خبر الآحاد من الإمامى .

أولهما — أن يكون الراوى إمامياً .

وثانيهما — أن يكون المروى عنه إماماً ، فلو روى إمامى عن غير طريق الأئمة خبر آحاد لا يقبل ، ولو كان السند متصلا بالنبى كله من الإمامية ، وبذلك يتحقق صدق ما قيل من أن الإمامية لا يأخذون إلا برواية آل البيت ، بل إن منطوق الشرط يفيد أنهم لا يأخذون إلا بالأحاديث المروية عن الأئمة من آل البيت ، فليس كل آل البيت يصلحون طريقاً للرواية ، لأن آل البيت ليسوا جميعاً أئمة ، فالرواية عن ذرية فاطمة من ولد الحسن رضى الله عنه لا تعتبر روايتهم ،

---

(١) الكتاب المذكور

ترجح جانب الصدق . ولاتثبت العقائد بما يجرى فيه الاحتمال . ولذا جاء فى كتاب الكاشف ما نصه : « لا يؤخذ بخبر الآحاد فى مسائل الأصول (أى أصول الدين) وأصول الفقه القطعية وأصول الشريعة . وذلك لأن هذه الأشياء إنما يثمر فيها اليقين . وأخبار الآحاد لا تثمر إلا الظن »(١) .

وعلى ذلك لا تثمر أخبار الآحاد فى أمور ثلاثة :

أولها — أصول الاعتقاد كأوصاف الله سبحانه وتعالى . وكالعلم بخلق ذاته العصية . وإن العلم هو التوحيد الذى هو أصل هذا الدين . ولا يمكن أن يكون هذا إلا قطعياً . وخبر الآحاد ظنى .

ثانيها — أصول الفقه القطعية . كحجية القرآن الكريم . وأصل حجة السنة وأصول المسائل المجمع عليها إجماعاً يعد منكره منكراً لأمر علم من الدين بالضرورة هذه هى التى تسمى أصول الفقه القطعية .

ثالثها — مايحكم العقل قطعاً باستحسانه فإنه تعد عندهم من أصول الفقه القطعية ، على مقتضى نظرهم ونظر المعتزلة .

مراتب أخبار الآحاد وشروط روايتها

٣٣٧ — يشترط فى رواة أخبار الآحاد أن يكون الراوى عدلا ثقة ، ولا نشترط أن يكون الرواة زيديين ، ولا من آل البيت ، بل الشرط هو العدالة المجردة . وذلك لأصل المبدأ الزيدى ، وهو تعديل جماهير المسلمين إلا من يثبت فسقه . وهم بهذا يخالفون الإمامية فى تقديمهم رواية الإمامى ولو كان غير عدل على

---

(١) الكاشف ورقة ١١ .

رواية غير الإمامى، وإن كان عدلا ، لأن الإمامية يعتبرون غير الإمامية مسلمين، ولا يسمونهم مؤمنين . ولذلك لو قال الواقف وقفت هذا العقار على فقراء المسلمين دخل فيه كل أهل القبلة من إمامية وغيرهم . ولو قال وقفت على فقراء المؤمنين لا يدخل إلا فقراء الإثنا عشرية .

وإن الزيدية يشترطون مع العدالة أن تكون واقعة الخبر ليس مما ينفرد بمعرفته راو أو أكثر من راو . لعموم التكليف فيه ، ويعبرون عن الأمور التى يكثر عارفوها . ومن شأنها أن تشتهر - ما يعم به البلوى ، ومعنى عموم البلوى أن المكلفين جميعاً يطالبون به بحيث يكون معلناً يتناقله الناس لينفذوه ، وإن مثل هذا يجب أن ينقل متواترا لا آحاديا ، ونقل الآحاد فيه من غير تواتر موضع شك ونظر . ويضربون لذلك مثلا بما يدعيه الإمامية من النص على إثنى عشر إماما . إذ لو صح هذا النص لعلمه الصحابة أجمعون ، لأنه أمر يهم الأمة كلها ، وكذلك يرفضون خبر من ادعى أن النبي أوصى لأبى بكر ويقول فى ذلك صاحب الكاشف :

« يرفض فيما يعم به البلوى ، بل يجب أن يرد . وذلك لكذب ناقلة ، وذلك كخبر الإمامية الذى رووه فى النص على اثنى عشر إماما معينين بأسمائهم ، وكخبر البكرية فى النص على إمامة أبى بكر . ومعنى عموم البلوى فى الحكم شمول التكليف لجميع المكلفين لو ثبت » [1] .

٣٣٨ - وإنه إذا كان الزيدية لا يشترطون لصدق الرواية فى أخبار الآحاد أن يكون الراوى زيدياً ، أو من آل البيت ، فهم يقدمون رواية آل البيت إذا تعارضت مع رواية غيرهم ، ورواية على مقدمة على رواية غيره من الصحابة ،

---

(١) المصدر السابق [illegible]

أدى بعد ذلك وهو بالغ ، فهو يؤدى ما وسعه خياله أو غيره ، وكان جديرا لهذا بأن يرد قوله ، ويكون الشرط هو البلوغ عند السماع ، لا عند الأداء فقط ، كما هو الأمر في الشهادة ، لأن الطفل قد يتخيل ما ليس بواقع واقعاً ، وقد يتخيل قولا قد قيل غيره ، فالضبط عند الصبيان ليس كالضبط عند الكبار . ولهذا لم يكن ما قاله صاحب التهذيب متفقاً عليه عند الإمامية ، بل هو موضع اختلاف عندهم.

٢٩٧ — ومن جهة اشتراط الإسلام ، وهو الذى يتعلق برواية غير الإمامى ، وهى موضوعنا الذى نريد بيانه فى هذا المقام ـ وقد وجدنا نصين مختلفين بالنسبة له . فجمال الدين الحلى يذكر أن الشرط هو الإسلام ، وصاحب معالم الدين يذكر أن الشرط هو الإيمان ، فقد جاء فيه عند بيان الشروط : « والشرط الثالث هو الإيمان ، واشتراطه هو المشهور عند الأصحاب ، وحجتهم قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » .

وبهذا يبدو بادى الرأى أن فى الموضوع رأيين :

أحدهما : عدم اشتراط الإيمان ، والاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى القلة من الاثنا عشرية .

والثانى اشتراط الإيمان وعدم الاكتفاء بشرط الإسلام ، وهذا رأى الأكثرين ، وعلى ذلك يكون ثمة فرق واضح بين الرأيين ، وذلك يبدو فى أمرين :

أولها : أنهم لا يعدون الفاسقين مؤمنين ، بل يعدونهم مسلمين ، وذلك قريب من منهاج المعتزلة كما بينا من قبل ، وإن كان ثمة اختلاف دقيق بيناه .

ثانيهما : أنهم يرون مخالفيهم مسلمين ، وليسوا بمؤمنين ، ولذا جاء فى كفاية الأحكام أن الواقف إذا قال : وقفت هذه العين على فقراء المؤمنين لا يدخل فى الوقف إلا فقراء الاثنا عشرية ، وإذا قال على فقراء المسلمين يدخل فى الوقف كل أهل القبلة ، لا فرق بين إمامى واثنا عشرى .

وبذلك ننتهى إلى أن صاحب كتاب معالم الدين يشترط ابتداء أن يكون الراوى من أهل القبلة ، وجمال الدين الحلى فى التهذيب لم يشترطه ابتداء ، ولكنه لا يلبث حتى يفصل القول فى رواية المخالف فيقول : « والمخالف من المسلمين المبتدع ، إن كفرناه فكذلك ، وإن علم منه تحريم الكذب لاندراجه تحت الآية فى قوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ » ، ولأن قبول الرواية تنفيذ الحكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذى ليس من أهل القبلة . والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته أيضاً ، لاندراجه تحت اسم الفاسق » (١)

وبهذا تلتقى الكتابات ، بيد أن التهذيب يصرح بما أجمل معالم الدين ، فكلاهما لا يقبل رأى المخالف ، فمعالم الدين يشترط الايمان ، ويندرج فى هذا الشرط عدم قبول شهادة المخالف ، والثانى يصرح بالمنع ، ولا يذكر خلافاً ، بينما الأول يشير إلى الخلاف .

٢٩٧ — ومع أن معالم الدين يصرح بأن الأكثرين على اشتراط الإيمان قد اختلف الترجيح فى رواية غير الإمامى ، فمنهم من رجح رد رواية غير الإمامى بإطلاق ، ومنهم من رجح قبول روايته إذا كان أميناً غير متهم . ومنهم من توسط ، وهو أبو المعالى فذكر أن الراجح قبول روايته غير الإمامى إذا توسط السند ، فكان أعلاه إمامياً ، وأدناه إماميا وكان هو موثقا من إمامى ، أو مصرحا بمدحه من إمامى ، وكأنه يشترط لقبول رواية غير الإمامى شرطين :

أحدهما : أن يكون غير الإمامى موثقاً أو ممدوحا من إمامى .

وثانيهما : أن يكون متوسطاً فى السند بحيث يكون راويا عن إمامى ، ويروى عنه إمامى ، فهو لم ينفرد بالسند إلى أحد الأئمة ، بل توسط ، وروى عنه إمامى ، وكان ذلك توثيقاً ، ومع ذلك لا يكتفى به ، بل لابد أن يوثق أو يصرح بمدحه .

وننتهى من هذا البحث إلى الحقائق الآتية :

---

(١) التهذيب ص ٧٨

٦٠٥ — المفهومات فى القرآن والحديث

٣٤٠ — يعد من الاستنباط من النصوص الاستنباط بمفهوم الألفاظ ، لأن الاستنباط فى كل هذا منبثق من اللفظ . وإن بعضها من ذات اللفظ ، وبعضها مما يشع منه .

ولقد قسم علماء الأصول دلالة الألفاظ إلى قسمين : دلالة منطوق ، ودلالة مفهوم ، فما يفهم من ذات اللفظ ، أو من لوازمه يسمى منطوقا . وما يفهم غير اللفظ المنطوق به ، ولكن يكون منبعثاً منه يسمى مفهوماً ، ولنترك الكلمة لعلماء الأصول عند الزيدية يعرفون المنطوق والمفهوم تعريفاً منطقياً ، فقد قال صاحب الفصول : « مدلول اللفظ منطوق ومفهوم . فالمفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل النطق . ويسمى أصل المعنى »[1] وذلك مثل قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » فإن هذا النص بمنطوقه يفيد تحريم الخمر والميسر ، وغيرهما كما مما جاء ذكره فى النص الكريم .

وقد عرف المفهوم بقوله : « والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ، وينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ، فالأول ما وافق حكمه حكم المنطوق فى الثبوت والنفى . . . واختلف فيه فقيل دلالته لفظية ، والثانى ما خالف حكمه حكم المنطوق ، ويسمى مفهوم مخالفة »[2] .

٣٤١ — وإن هذا الكلام دقيق فى بيان التفرقة بين مفهوم الموافقة ، وهى الذى تسمى دلالة النص ، ومفهوم المخالفة ، ومثال ، مفهوم الموافقة أو دلالة النص أو دلالة الأولى على تعبير بعض الفقهاء قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم

---

(١) الكتاب المذكور .

(٢) الكتاب المذكور .

ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ، إنه كان حوباً كبيراً ، فإن هذا النص يفيد بمنطوقه إعطاء اليتامى أموالهم ، ومنع الأولياء من أن يضيفوا أموالهم إلى أموالهم ، ويأكلوها ، ومنعهم من أن يستبدلوا بالخبيث من مالهم الطيب من مال اليتيم ، وهذا النص بمفهومه يستفاد منه النهى عن تبديد مال اليتيم والتقصير فى المحافظة عليه . وهذا المعنى المفهوم متفق مع أصل المعنى المنطوق .

وقد ذكر صاحب المحصول أنه اختلف فى مفهوم الموافقة ، أهو من الدلالات اللفظية التى تأخذ حكم ما يفهم من ذات اللفظ المنطوق به ، فتتبعه فى دلالته على أنها جزء من مدلوله لها قوته ، إن كان نصاً ، فنص ، وإن كان ظاهراً فظاهر ؟ لقد قال بعض الفقهاء من الزيدية وغيرهم ذلك ، ومن هؤلاء الشافعية ، فإنهم يقدمون دلالة الموافقة على إشارة النصوص باعتبار أن دلالة النص قد فهمت من ذات اللفظ بينما دلالة الإشارة فهمت من لوازم العبارة ، فدلالة قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » على ثبوت اختصاص الأب بنسب الولد ، وعلى أن له فى ماله شبه ملك ، ليست فى وضوح منع الضرب فى قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريماً » .

وقال آخرون إنها ليست من دلالة اللفظ ، وليست فى قوة دلالة العبارة وهى فى كلا القولين أقوى من دلالة مفهوم المخالفة .

وعلى القول الأول يكون مفهوم الموافقة فى مرتبة النصوص إن كان قد فهم من نص ، وفى مرتبة الظاهر إن كان قد فهم من ظاهر ، وعلى القول الثانى يكون متأخراً عن النص والظاهر معاً .

وإن الأخذ بمفهوم الموافقة متفق عليه عند علماء المسلمين ، بل عند علماء المسلمين وغيرهم ، لأنه منبعث من ذات اللفظ ، وموافق له فى المعنى . ولم يرفض الأخذ به إلا ابن حزم الظاهرى ، فكان رفضه له شذوذاً ، والأخذ به وتأخره عن المنطوق مطلقاً هو ظاهر المذهب الزيدى ، وعليه أئمتهم ، وإن مفهوم الموافقة مقدم فى العمل على مفهوم المخالفة ، فإذا تعارضا قدم عليه .

مفهوم المخالفة

٣٤٢ — يعرفون مفهوم المخالفة كما ذكرنا بأنه إثبات الحكم المنافى للحكم المنطوق به ، وهذا يتفق مع تعريف جمهور الأصوليين ، بأنه إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوراً على حال هذا القيد ، فإن النص يكون دالا بمنطوقه على الحكم المنصوص عليه ، ويدل بمفهوم المخالفة على عكسه فى غير موضع النص ، فمثلا قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » فهذا النص بمنطوقه يفيد حل الزواج من الإماء مقيداً بعدم استطاعة الزواج من الحرة ، ويفيد بمفهومه المخالف تحريم الزواج من الأمة فى حال استطاعته الحرة » .

وكتب الزيدية كلها تفيد أن بعض الزيدية يأخذون بمفهوم المخالفة فى شتى أنواعه ، وإن كانت مراتب ، وليس مرتبة واحدة ، فالأخذ بمفهوم المخالفة فى جميع أنواعه ليس باتفاق عند أئمتهم ، بل هو قول بعضهم ، كما سنبين فى كل نوع من الأنواع .

ولقد صرحوا بأنهم لا يأخذون بمفهوم أى وصف أو قيد ، بل صرحوا بأنه يشترط ألا توجد قرائن تدل على أن الوصف أو نحوه لم يسق للتقييد ، ولذلك جاء فى الفصول اللؤلؤية أنه يشترط ألا يكون المسكوت عنه قد ترك لغرض ، وألا يكون خرج للغالب ، أو لسؤال ، أو حادثة ، أو أمر ، أو للترغيب والترهيب والذم أو نحو ذلك[١] ، كما يشترط فى الأخذ ألا يكون ثمة معارضة من نص أو ظاهر .

٣٤٣ — وقد رد الحنفية الأخذ بمفهوم المخالفة فى كل أنواعه من غير استثناء ، واستدلو على ذلك بأدلة :

أولها — أن النصوص الشرعية واردة بما يدل على فساد الأخذ بمفهوم

---

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة رقم ١٠٤ .

المخالفة ، ومن ذلك قوله : «إن عد الشهور عند الله اثنا عشر فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم » فالأخذ بمفهوم المخالفة يؤدى إلى معنى فاسد ، وهو أن يكون الظلم حراماً فى هذه الأشهر ، وحلالا فى غيرها ، ومنها قوله تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ولو أخذ بمفهوم المخالفة لكان مؤداه أن يباح للشخص أن يقول إنى فاعل ذلك بعد شهر من غير أن يقول إن شاء الله ، لأن النهى ، مذكور فيه العدد فهو مقيد به .

ثانيا — أن الأوصاف ونحوها فى أكثر الأحيان لا تذكر لتقييد الحكم ، بل للترغيب ، أو للغالب من الوقائع ، مثل قوله تعالى : « وأمهات نسائكم ، وربائبكم اللائى فى حجوركم من نسائكم اللائى دخلتم بهن . فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » فهذان وصفان : أحدهما — كون الربائب فى حجور زوج الأم . والثانى — كون الأم مدخولا بها ، والأخير بلاشك يفيد أن القيد إذا تخلف كان الحل ، ولكن القرآن لم يتركنا نأخذ بمفهوم المخالفة ، بل بين الحل بقوله سبحانه : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » والوصف الأول جاء على مجرى العادة ، ولذا لم يذكر الحل عند فقده ، كما ذكر الثانى .

ثالثها — أن الأحكام عند الحنفية معللة ، إذ هم يأخذون بالقياس ، وكل من يأخذ بالقياس يعلل الأحكام ، وإذا كانت الأحكام معللة ، فإنها تتعدى إلى غير موضع النص ، وبذلك لا يمكن أن يكون المسكوت عنه خالياً من حكم ، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه بالنسبة للمنطوق الذى كان مورد النص المقيد ، فإنه ليس مسكوتاً عنه بالنسبة لنص آخر ، إذ قد يكون داخلا فى عموم علته ، فيكون فى حكم المنصوص عليه ، فلا يرد عليه الحكم الذى يعد نقيضاً للمنطوق .

٣٤٤ — هذا نظر الحنفية ، وهو نظر بعض أئمة الزيدية أيضا الذين أنكروا الأخذ بمفهوم المخالفة فى بعض أنواعه .

وإن هذا النظر فيه احتياط فى استخراج الأحكام من النصوص الدينية من كتاب أو سنة .

ووجهة نظر أئمة الزيدية الذين خالفوا ذلك النظر ، (وهم يتفقون مع الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأكثر الحنابلة) - أن القيد لا بد أن يكون لسبب ، وذلك السبب إذا لم يثبت أنه للترغيب ولا للترهيب ، ولا لأى مقصد آخر فإنه بلا شك يكون لتقييد الحكم بحال الوصف أو الشرط ، أو الغاية ، وإذا كان الحكم مقيداً بهذا القيد ، فإنه يفيد إيجابا وسلباً ، فالإيجاب يثبت من المنطوق ، وهو التحليل أو التحريم ، والسلب يكون موضعه غير المنطوق ، والحكم كما أشرنا إما حل وإما تحريم ، فإذا كان الحل مقيدا وتخلف القيد كان التحريم ، وإذا كان التحريم فى نص آخر مقيداً وتخلف القيد كان الحل ، ويقولون إن هذا هو الذى يتفق مع النسق البيانى ، لأن الوصف والغاية والشرط ، وغيرهما من القيود ولا يمكن ذكرها لغير سبب ، وإلا كان عبثا ، وإن انتفت المقاصد البيانية الأخرى من ترغيب وترهيب وتنفير ونحو ذلك لم يبق إلا أن يتقيد الحكم بالقيد .

والأخذ بالمفهوم فى موضع السكوت عند أولئك الأئمة من الزيدية شرطه ألا يكون فى موضع المسكوت حكم ثابت بدليل آخر أقوى من مفهوم المخالفة ، وفى تلك الحال لا يكون الوصف أو الشرط أو نحوهما للتقييد ، بل يكون لأمر آخر ، ويلتمس ذلك الأمر من سياق القول ، وأسباب النزول وغير ذلك .

أقسام مفهوم المخالفة :

٣٤٥ — ومفهوم المخالفة أقسام خمسة : مفهوم اللقب ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، وزاد الزيدية قسماً سادساً فذكروه ، وهو مفهوم الحصر .

وقد جاء فى الفصول فى أقسام المفهوم : « هو أقسام : مفهوم صفة وشرط وغاية وعدد ، وحصر ، (باستثناء بإلا أو بأنما ، أو بالفصل بضمير الفصل ، أو بتقديم

معمول ، أو مبتدأ وخبره) ، ومفهوم اللقب » .

ويظهر أنه لا يأخذ أكثر الزيدية بمفهوم اللقب إلا إذا تضمن وصفاً ، وفى هذه الحال يكون مفهوم المخالفة فى الوصف لا فى اللقب وإن جمهور الفقهاء لم يعد الحصر بأى أداة من أدواته سواء أكان إلا أو إنما أو كان غيرهما من قبيل مفهوم المخالفة ، ولذا لم يخالف الحنفية فى أن الحصر يفيد إثبات نقيض الحكم للمسكوت عنه ، وذلك لأن الحصر نفى وإثبات بصريح اللفظ ، لأن أدوات القصر كلها لإفادة الإثبات والنفى باللفظ ، لا بالمفهوم ، فهى من دلالة المنطوق ، لامن دلالة المفهوم ، وإذا كان الحصر يعد مفهوما عند الزيدية ، فإنه لابد أن يكون موضع إجماع . وأن يقدم على غيره من المفهومات .

ولنتكلم فى كل واحد من الأقسام الخمس :

مفهوم اللقب :

٣٤٦ — هو أن يذكر الحكم مختصاً بجنس أو نوع فيكون الحكم ثابتاً فى موضع النص منفياً فيما عداه ، وبذلك يثبت مخالفه ، وقد قالوا إن هذا منه قوله ﷺ : « لىُّ الواحد ظلم يحل عقوبته » أى أن مطل الغنى القادر على أداء الدين ظلم يسوغ عقابه ، ليرفع ذلك الظلم ، وإنه يؤخذ بمفهوم المخالفة أن لى غير الواجد وغير القادر لا يعد ظلماً ، ولا يسوغ عقابه ،وإن ذلك من مفهوم المخالفة ، ومن ذلك قوله ﷺ « فى السائمة زكاة » فإن هذا يفيد بمنطوقه وجوب إعطاء زكاة السائمة ، وإذا لم تكن سائمة فلا زكاة فيها .

ويلاحظ أنه فى المثلين السابقين كان اللقب مشتقاً يومئ إلى وصف يقيد به الحكم ، وعلى ذلك قال بعضهم إنه يؤخذ من هذا ، أن الزيدية الذين أخذوا بمفهوم اللقب قصروا الأخذ على اللقب الذى يومئ إلى وصف لأنه حينئذ يكون مقيداً بوصف .

وإن اللقب إذا كان جامداً لا يومئ إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ به باتفاق الفقهاء .

وفى اللقب المنبئ قد اختلف الفقهاء . كما ذكرنا ، فالحنفية لم يأخذوا به على أصل مذهبهم ، ومعهم بعض الزيدية ، والشافعية والمالكية لم يأخذوا لعدم وجود قيد صريح ، ومعهم كثيرون من الزيدية الذين أخذوا بالمفهوم ، وقال بعض الحنابلة إنه يؤخذ بالمفهوم فى اللقب المنبئ بصفة .

مفهوم الوصف :

٣٤٧ — هو أن يثبت الحكم فى المنطوق المقيد بوصف بما جاء به اللفظ ، وأن يثبت النقيض إذا تخلف الوصف ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات ، فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » . فقد قيد حل الإماء بأن يكن مؤمنات ، فلا تحل الإماء غير المؤمنات ، وهذا نظر الشافعى ، وبعض الفقهاء ، إذ يرون أن الأمة لا يجوز الزواج منها إلا إذا كانت مسلمة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز زواج الأمة الكتابية لعدم أخذه بمفهوم الصفة .

ويظهر أن مذهب زيد هو أنه لا يحل زواج الأمة الكتابية ، بل يجب أن يكون ، فقد جاء فى شرح الروض النضير .

« واختلفوا أيضاً هل يجوز نكاح الأمة الكتابية ، فقال الشافعى لا يحل ... لأنه إنما أحل إماء أهل الإسلام » وأخرج البيهقى بسنده عن مجاهد : لا يصلح إماء أهل الكتاب ، لأن الله تعالى يقول : « من فتياتكم المؤمنات » وأخرج أيضاً مثله عن الحسن وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد ، وأبى بكر بن عبد الرحمن ، وخارجة بن زيد ، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة ، وسليمان بن يسار ، وهو مذهب العترة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يجوز نكاح الأمة الكتابية ، لأن مفهوم الصفة ليس بحجة ، فلا يعارض عموم قوله تعالى :

« والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » إذا فسر الإحصان بالعفة ، وإن فسر بالحرائر كان دليل الجواز قياس الأمة على الحرة ، وهو مقدم على دليل المفهوم عنده . وأجيب بأن الذى رخص لنا فيه هو الفتيات المقيدات بالإيمان ، وغيرهن على أصل التحريم بقوله تعالى : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » ولم يخصص إلا حرائر أهل الكتاب . . ولم يأت تخصيص الإماء ، بل قيد هنا الإماء بالإيمان ، وهناك بالمحصنات ، فالمحكوم عليه فى الآيتين المقيد لا المطلق ، وأيضاً مفهوم كل منهما ينفى حل الأمة الكتابية »[1] .

وإن هذا النص نستطيع أن نأخذ منه أن الأخذ بمفهوم الوصف يتفق مع اجتهاد الإمام زيد ، وآرائه الفقهية .

مفهوم الشرط :

٣٤٨ — مفهوم الشرط هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدم وجود هذا الشرط ، مثل قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » ، فإن هذا النص يستفاد منه أن الإنفاق على المطلقة المعتدة مقيد بما إذا كانت حاملا ، وعلى هذا يثبت بمفهوم المخالفة ، عدم وجوب النفقة إذا كانت غير حامل ، وعلى ذلك لا يكون لها نفقة ، وبذلك المفهوم أخذ الشافعى رضى الله عنه ، فلا تجب عنده نفقة المعتدة من طلاق بائن غير المسكن إلا إذا كانت حاملا ، ولكن الحنفية لم يأخذوا بهذا المفهوم ، وأوجبوا النفقة لكل معتدة بسبب الفرقة بطلاق أو فسخ من نكاح صحيح إلا إذا كانت بمعصية من جانبها ، أو كانت العدة عدة وفاة ، فعلى أى الرأيين كان الإمام زيد ؟ لم نجد رأى الإمام زيد صريحا فى المجموع ، ولا فى الروض النضير ، ولكن وجدنا الزيدية يختلفون فى المعتدة من طلاق بائن ، منهم من يرى رأى أبى حنيفة . وهو وجوب

---

(١) روض النضير شرح المجموع الكبير ج ٤ ص ٤٦ .

النفقة والسكنى ، ومهم من يرى عدم وجوب النفقة والسكنى ، ومنهم من يرى أن لها النفقة ، وليس لها السكنى . ومنهم من رأى رأى الشافعى ومالك من من وجوب السكنى دون النفقة .

ورأى الهادى هو أنه تجب النفقة دون السكنى ، وإليك بيان الرأى وحجته ، فقد جاء فى الروض النضير :

« وذهب الهادى إلى الحق والمؤيد بالله ورواية عن أحمد بن حنبل إلى أنه لا سكنى لها ، ولها النفقة ، أما لزوم النفقة فلما ذكرنا من حجة القائلين بوجوبها[1] (أى بما فيها السكنى) وأما عدم لزوم السكنى ، فلأن قوله تعالى « من حيث سكنتم » يدل على أن ذلك حيث يكون الزواج ، وهو يوجب الاختلاط ، وذلك فى الرجعى دون البائن ، وذهب الشافعى ومالك وآخرون إلى وجوب السكنى دون النفقة ، أما وجوب السكنى فلقوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ، وأما عدم النفقة فأخذوه من المفهوم فى قوله تعالى : « فإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن » ، إذ مفهومه أنهن إن لم يكن حوامل لا ينفق عليهن ، وقد أجيب بأمرين :

أحدهما — قوله تعالى : « اسكنوهن » الآية ، لا يسلم تناولها للبائن كما تقدم

(١) راجع الجزء الرابع ص ٢٢ من روض النضير ، والحجة التى أشار إليها هى أن السكنى ثبتت بقوله تعالى بالنسبة للمطلقات فى قوله : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ، ولا تضاروهن لتضيقوا عليها » ، والنفقة تثبت لأنها فى العدة محبوسة على حكم النكاح فتمتد نفقة الزوجية إلى انتهاء العدة ، إذ العـــدة أثر من آثاره ، ولأن الله تعالى يقول : « وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » ، والنفقة هى هذا المتاع ، وإذا كان غيرها ، وهو واجب ، فهى أولى بالوجوب ، وقد ذكر أن ذلك الرأى هو رأى الإمام عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعمر بن العزيز ، والناصر ، والإمام يحي من أئمة الزيدية .

وفيه أن قوله تعالى : « ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة » دليل أيضا على المطلوب[1] ومعنى هذا الكلام أن ذلك الرد غير مسلم لأن منع الخروج ثابت لكل المطلقات فيشمل الكلام المطلقة بائنا .

ثانيهما — أن التقييد بحالة الحمل ليس للعمل بالمفهوم ، وإنما هو أنه لما كانت مدة الحمل قد تطول بحسب الأغلب، فاستبعد وجوب الانفاق فيها كلها ، فنبه بالتقييد على وجوبها فيها وإن طالت المدة وفيه أن لا أغلبية ، فى طول المدة ، بل تكون تارة أقصر ، وتارة مساوية ، وتارة أطول فلا تظهر فائدة غير التخصيص .

ويرى أن كلام صاحب روض النضير يتجه إلى مذهب مالك والشافعى الذى يثبت لغير الحامل من المطلقات بائنا السكنى دون النفقة أخذا من عموم الأمر بالسكنى ، وتخصيص النفقة بالحوامل بمقتضى الشرط .

ومهما يكن فإن الظاهر عند أكثر الزيدية هو الأخذ بمفهوم المخالفة فى الشرط ، ومن قال منهم فى المطلقة بائنا غير الحامل إنه لا نفقة لها ـ خرج القيد مخرج الغالب الشائع لا التقييد ، وقد ذكرت هذه الآية فى كتب الأصول الزيدية دليلا على الأخذ بمفهوم الشرط ، فدل هذا على أن أكثر الزيدية توجب النفقة للحامل دون غيرها من المطلقات طلاقا بائناً .

وقد جاء فى الفصول أن الأخذ بمفهوم الشرط عليه أكثر أئمة الزيدية .

مفهوم الغاية :

٣٤٩ — هو إثبات الحكم المقيد بغاية فى موضع الغاية ، وإثبات نقيضه لما بعد الغاية ، فمثلا ظاهر قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » يستفاد منه أن القتال أبيح لغاية ، وهى منع الفتنة فى الدين ، حتى يكون الناس أحراراً فى اختيار الدين الذى يرتضون ، فإذا ذهبت الفتنة فى الدين وانتهت ، فإن الإباحة تنتهى أيضا ، ومن ذلك أيضا قوله تعالى :

(١) صاحب روض النضير يتمم بهذا رأى منع السكنى .

« فإن طلقها فلا تحـــل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ، فإن كانت الغـاية كان الحل .

والمالـكية والشافعية يأخذون بهذا المفهوم ، والحنفية على رأيهم فى أن المفهوم لا يؤخذ به فى أى صورة من الصور ، ويقولون فى الآيتين السابقتين ، إنه بعد زوال الفتنة يمنع القتال بأصل حرمة الدماء ومنع القتال بمقتضى عـدم الاعتداء ، إذ نهينا عن الاعتداء بقوله تعالى : « ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين » وبمقتضى قوله تعالى : « فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » وإن حل المطلقة ثلاثاً بعد الزواج بزوج آخر والدخول بها وانتهاء عدتها ، إنما ثبت من أصل الحل ، إذ التحريم كان عارضاً ، وكان مؤقتاً .

وأئمة الزيدية على الأخذ بهذا المفهوم ، وقد جاء فى الفصول يعمل به وفاقا للجمهور .

مفهوم العـدد :

٣٥٠ — هو ثبوت نقيض الحكم المقيد بعدد بذات العدد ، بحيث لا ينقص منه ، ولا يزاد عليه ، فلا يغنى الناقص عنه ،ولا تطلب الزيادة عليه ، مثال ذلك قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فإن هذا النص أوجب الضرب مائة ، فالزيادة لا تحل ، وكذلك النقص ، وكذلك جاء النص ، بحد القاذف ثمانين جلدة فلا يحل للقاضى أن يتجاوزها ، ولا يحل النقص منها ، وكذلك فى عـــدد المساكين الذين يطعمون فى كفارات الظهار والصوم ، فإنه لا يجزى الأقل ، ولا يطالب بالأكثر ،وكذلك فى صيام الكفارة ستين يوماً أو ثلاثة لا يزاد عليها ولا ينقص .

وقد اعتبر الشافعية والمالـكية هذا أخذاً بمفهوم المخالفة ، والحنفية يعتبرونه تمسكا بالمقررات الشرعية ، ولا يعتبرون فى ذلك أخذا بمفهوم ، والخلاف فى هذا ليس بذى جدوى فى الأحكام ، فالجميع بالنسبة لها متفقون .

مفهـوم الحصر :

٣٥١ — مفهوم الحصر هو تخصيص الحكم تخصيصاً لفظياً بحال معينة ، مثل قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » فاللفظ واضح فى أن منع الشهادة والحكم بالفسق مقصور على حال عدم التوبة .

وأدوات القصر كثيرة منها : إلا ، ومنها إنما ، ومنها تعريف الطرفين ، كقول النبي ﷺ : « الإنكاح إلى العصبات » أى أن ولاية التزويج للعصبات وحدهم ، وليس لغيرهم ولاية ، ومنها التقديم إلى آخر الأدوات العربية .

وإن التخصيص يفيد بالصيغة السلب والإيجاب - إثبات الحكم للمنصوص ونفيه عما عداه .

وأكثر الفقهاء لم يعتبر المنافى مأخوذاً بالمفهوم ، بل هو مأخوذ من المنطوق ، لأن اللفظ الدال على القصر هو بذاته لا بالمفهوم دالا على النفى والإثبات ، فإذا قلت الناس أقبلوا إلا علياً ، فقد حكمت بالإقبال على الناس المعهودين ، وحكمت أيضاً بعدم الإقبال على علىّ بذات الصيغة لا بشىء خارج .

ولذا أخذ الحنفية الذين منعوا الأخذ بمفهوم المخالفة ، بحكم الحصر ، ولم يعتبروه مفهوماً ، بل اعتبروه منطوقاً .

وقد قرر الزيدية الأخذ بالحصر على أنه مفهوم ، كما أخذوا بمفهوم الغاية والعدد من غير خلاف ، واختلفوا فى غيرها .

مرتبة المفهومات :

٣٥٢ — المفهومات عند الزيدية تلى مرتبة النصوص والظواهر للقرآن والسنة المتواترة ، وأخبار الآحاد ، ولكن المفهومات فى ذاتها مراتب .

أعلاها مرتبة مفهومات القرآن الكريم والسنة المعلومة ، ولا شك

أن المفهومات فى ذاتها مراتب فمفهوم الموافقة الذى ألحقه بعضهم بدلالات الألفاظ أقواها . ومفهوم الحصر إن لم يكن أعلى منه فهو فى مرتبته ، ثم مفهومات الغاية والعدد ، ثم مفهومات الوصف والشرط ، لأنها موضع اختلاف عند الزيدية .

ويلى مفهومات القرآن والسنة المتواترة ، أو على حد تعبير الزيدية السنة المعلومة ، مفهومات أخبار الآحاد بالترتيب السابق ، أى أن مفهوم الموافقة والحصر ، والمفهومات المتفق عليها مقدمة على المختلف فيها .

٣٥٣ — وهنا قد يرد اعتراض كيف تؤخر المفهومات عن ظواهر النصوص ، مع أنه من المقررات عند الزيدية أن المفهومات تخصص ألفاظ العموم ، وفوق ذلك هناك اعتراض على التخصيص فإن شرط الأخذ بالمفهوم ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه ، وإنه فى حال معارضة عام القرآن أو السنة لمفهوم المخالفة تكون معارضة دليل أقوى لدليل أضعف ، فكيف يخصصه .

والجواب عن ذلك ما قررناه من قبل ، وهو أن التخصيص ليس تقديماً لمفهوم على ظاهر مقدم عليه ، بل هو إعمال للدليلين معاً ، وهو نوع من التوفيق بين دليلين ، ومن المقررات الفقهية أن الأدلة إذا تعارضت قبل أن يتجه الباحث إلى تعطيل أحدها ، يبحث عن طريق للتوفيق بينها ، ومن التوفيق ، أن يخصص الخاص العام ، فإن لم يمكن التوفيق . قدم أقواها ، أو أعلاها مرتبة ، فلا يلتفت إلى كون الظاهر أولى من المفهوم إلا فى حال ما إذا لم يمكن التوفيق بينهما ، لأن الإعمال أولى من الإهمال ، وفى جعل أحدهما مخصصاً للآخر إعمال لهما معاً .

٧ — أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتقريراته

٣٥٤ — هذه هى المرتبة السابعة من مراتب الأدلة التى تعتمد عليها الأحكام عند الزيدية ، وقد تأخرت أقواله وأفعاله وتقريراته عن أخبار الآحاد والمفهومات للأسباب التى ذكرناها فى موضعها ، وهى تقتضى تأخر الفعل عن القول فى الاستدلال ، أياً كان نوع الدلالة القولية ، سواء أكانت دلالة منطوق أم كانت دلالة مفهوم ، وسواء أكان اللفظ ظاهراً ، أم كان اللفظ نصاً فى معناه ، فكل ما يؤخذ من القول مقدم على كل ما يؤخذ من الفعل ، أو التقرير وهذا كله فى غير الأفعال التشريعية التى تواترت بياناً لمجمل القرآن ، فإنها تلحق بما تبينه ، وتكون الحجة فى مجموعها ، لا فى الأفعال وحدها .

والتقريرات أدنى دلالتها الإباحة ، وقد تدل على الندب أو الوجوب إذا اقترن بهما ما يدل على ذلك .

ولقد قسم الفقهاء أفعال النبى ﷺ إلى ثلاثة أقسام :

أولها — أعمال تتصل بالتشريع كصلاته ﷺ وصومه وحجه ، ومزارعته وإقراضه واقتراضه ، فإن هذا النوع يكون شرعاً متبعاً ، ويكون بياناً للقرآن ، ويكون متواتراً مثله فانه يكون مثل القرآن فى حجيته ،وما يكون دون ذلك فمرتبته هى هذه الأخيرة عند الزيدية ، وعلى ذلك تكون أفعال النبى ﷺ التشريعية قسمين :

أحدهما — ما يكون بياناً للقرآن ، وهذه ترتفع إلى مرتبة المبين إذا تواترت.

وثانيهما — أفعال فعلها يدل على إباحتها ، وإذا قامت قرينة تدل على الندب أو الطلب اللازم ، فإنها تكون مندوبة أو واجبة ، وهذه أحكامها عامة .

القسم الثانى — أفعال من النبى ﷺ قام الدليل على أنها خاصة بالنبى ﷺ ، ومن ذلك التزويج بأكثر من أربع .

القسم الثالث — أعمال يعملها النبي ﷺ بمقتضى الجبلة البشرية أو بمقتضى العادات الجارية فى البلاد العربية كلبسه وأكله ، وما كان يتناوله من حلال وطريق تناوله ، وغير ذلك ، فهذه أفعال كان يتولاها بمقتضى البشرية ، أو عادات قومه ، ومن الأمور ما هو مختلف فيه من حيث فعل النبي ﷺ ، أكان من قبيل بيان الشرع ، أم من قبيل عادات قومه ، كإرساله لحيته عليه السلام بمقدار قبضة اليد ، فكثيرون على أنه سنة مثبتة ، وزكوا ذلك بأن النبي ﷺ قال : « قصوا الشارب واعفوا اللحى » فقالوا إن هذا دليل على أن إعفاء اللحى لم يكن عادة فقط ، بل كان من قبيل بيان حكم شرعى .

والذين قالوا إنه من قبيل العادة لا من قبيل البيان الشرعى قرروا أن الأمر لا يفيد اللزوم بالإجماع ، وهو معلل بمنع التشبه باليهود والأعاجم ، كما فى نص آخر ، أو زيادة فى هذا النص ، لأنهم كانوا يطيلون شواربهم ، ويحلقون لحاهم .

الاجمـاع

٣٥٥ — المراتب السبعة التى ذكرناها بترتيب المذهب الزيدى متعلقة بأصلين اثنين هما الكتاب والسنة، فهى مراتب فى الدلالات الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة، إذ كلها ترجع إليهما، ولا تخرج عنهما، وقد ذكرناها مرتبات هذا هـذا الترتيب، عند الكلام فى القرآن والسنة باعتبارهما الأصلين الذين هما عماد هذا الشرع.

وقبل أن نخوض فى بيان الأدلة الاجتهادية التى لا تأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، أو بالأخرى لا تعتمد على النصوص وما يشبهها، بل تعتمد فى الجملة على مقاصد الشريعة — قبل ذلك نتجه إلى بيان الإجماع، والإجماع قد ذكرنا أن شعبة منه يضعها المجتهد نصب عينيه، وهى مقدمة على كل أصل من الأصول السابقة، وهى الإجماع على أمر علم من الدين بالضرورة ككون الصلوات خمساً، وكهيئات الصـلاة، وكالصيام، والزكاة والحج، فلا يصح أن يؤدى اجتهاد أيا كان إلى مخالفة واحد من هذه الفرائض، ومن شعب الإجماع ما هو مؤخر عن النصوص عند الزيدية؛ ولنبين الإجماع بكلمات موجزة، تشير إشارات بينة، ولا تفصل.

تعريف الإجماع :

٣٥٦ — يعرف فقهاء الجمهور الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية فى عصر من العصور بعد النبى ﷺ على حكم شرعى فى أمر من الأمور العملية.

وفكرة الإجماع قامت على أدوار ثلاثة عند الجمهور :

أولها — أن الصحابة كانوا يجتهدون فى المسائل التى تعرض لهم، وقد كان عمر رضى الله عنه يجمعهم، ويستشيرهم ويبادلهم الرأى فإذا أجمعوا على أمر معين سارت عليه سياسته، وإن اختلفوا تدارسوا حتى ينتهوا إلى أمره تقره جماعة

الفقهاء منهم وبذلك يكون الأمر مجمعاً عليه ، وينال بهذا الإجماع قوة ليست في الرأي المنفرد ، وما كانوا يجمعون في الغالب إلا على أمر قد ورد فيه نص .

ثانيها — أنه في عصر الاجتهاد الفقهي كان كل إمام يجتهد في ألا يشذ بأقوال يخالف بها ما عليه فقهاء أهل بلده ، حتى لا يعتبر شاذاً في تفكيره ، فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من علماء الكوفة ، ومالك كان يعتبر ما عليه أهل المدينة حجة وإجماعهم إجماع عنده .

ثالثها — أن الفقهاء المجتهدين كانوا حريصين على أن يعرفوا مواضع الإجماع من الصحابة ليتبعوه ، وليحرصوا عليه ولا يخرجوا عنه ، ويجتهدوا في غير الدائرة التي رسمها الإجماع ، فما يكون موضع إجماع يكون الأمر فيه هو الاتباع .

وبهذا الاتجاه الاتباعي صارت المسائل المجمع عليها من المسلمات التي لا تحتاج إلى اجتهاد جديد .

٣٥٧ — هذا نظر الجمهور إلى الإجماع ، والزيدية نظروا هذه النظرة أيضاً ، غير أن عندهم إجماعا ليس له نظير عند الجمهور ، وهو إجماع العترة ، وهو عندهم إجماع خاص ، ولذلك ينقسم الإجماع عندهم إلى إجماع عام ، وإجماع خاص .

« فالإجماع العام هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في زمن من الأزمان على أمر من الأمور الشرعية » (١) وهذا التعريف يتفق في الجملة مع تعريف جمهور الفقهاء للإجماع ، بيد أن الجمهور إذا استثنينا الإمام مالكا لا يعترفون إلا بهذا النوع من الإجماع ، ومالك يعتبر إجماع أهل المدينة إجماعاً كما نوهنا من قبل .

والإجماع الخاص إجماع العترة ، وهو اتفاق المجتهدين من العترة « أي آل النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد قالوا إن كلا الإجماعين حجة ، وقالوا إجماع الأمة ، وهو الإجماع العام

---

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة ١١٨ .

حجة عند الجميع ، وهو قطعى إذا كان متواتراً ، أى ثبت انعقاده من مجتهدى الأمة فى عصر من العصور ، كما تواتر الإجماع فى أصول الفرائض التى أشرنا إليها من قبل .

والعلم بالإجماع المتواتر يفيد العلم الضرورى عن الصحابة ومن يليهم كالأحاديث المتواترة ، ولذا لا يحتاج إلى استنباط ، وقد ذكرنا أنهم يعتبرونه فى المرتبة الأولى من الاجتهاد ، ويلى قضية العقل المبتوتة .

٣٥٨ — وقد تكلموا فى إجماع العترة ، فذكروا أنه موضع اختلاف ، وقد عرفوا من هم العترة الذين ينعقد بهم الإجماع ، فقال صاحب الفصول اللؤلؤية : « واختلف فى إجماع العترة ، وهم الأربعة المعصومون ، ثم أولاد الحسنين من جهة الآباء »[1] .

وإن هذا الكلام يدل على أمرين :

أولها — أن علياً كرم الله وجهه وزوجته فاطمة الزهراء والحسن والحسين معصومون ، وأنهم لا يخطئون فى اجتهادهم ، ولعل هذا القول سرى من الإمامية إليهم ، لأنا لا نجد الإمام زيدا قال إن أحدا معصوم غير النبى الموحى إليه ، وعلى أى حال فهم قصروا العصمة على هؤلاء الأربعة ، ولم ينقلوها إلى غيرهم من الأئمة .

ثانيهما — أنهم لا يعترفون بغير ذرية النبى ﷺ ولا يعتبرون إلا أولاد الظهور .

٣٥٩ — والإجماع سواء أكان خاصاً ، أم كان عاما ، لا تقتصر حجيته على العمليات ، كما قرر جمهور أهل السنة ، إذ أن الجمهور لا يفرضون أن الإجماع يتناول الاعتقاديات : ولذا جاء فى تعريفهم للإجماع ما يفيد قصره على الأحكام العملية أما الزيدية فإنهم يرون أن الإجماع لا تقتصر حجيته على العمليات ، بل يتعداها

---

(١) الكتاب المذكور .

إلى العلميات إذ اجماع علماء الأمة ، أو علماء العترة على أمر اعتقادى حجة عندهم ، ولهذا جاء فى الفصول ما نصه :

« ومعلومه حجة قطعية فى العلميات كالنص المعلوم »[1] أى أن الإجماع الذى تواتر سنده ، وثبت وقوعه قطعاً يفيد العلم اليقينى فيثبت به الاعتقاد ، كما يثبت به الحكم الشرعى العملى .

ولكن ليس كل إجماع يفيد العلم الضرورى ، فمنه ما يفيد العلم الضرورى ، وهو الإجماع القولى الذى اتفق على الأخذ به جمهور المجتهدين ، بل انعقد إجماعهم على قبوله إذا ثبت ، ولكن لا بد فيه من التواتر .

أما الإجماع بغير القول فإنه يفيد العلم اليقينى ولكن بالاستدلال والنظر ، وذلك كالإجماع الفعلى أو السكوتى .

إمكان الإجماع :

٣٦٠ — مع اتفاق علماء المسلمين على أن الإجماع حجة إذا انعقد - قد اختلفوا فى وقوعه ، واختلفوا فى إمكان وقوعه ، فمن العلماء من قال إن اتفاق المجتهدين فى عصر من العصور على حكم أمر غير ممكن ، لأن المجتهدين متفرقون فى الأمصار ، والتقاؤهم فى مكان واحد غير ممكن ، واتفاقهم مع تنائى الأمصار وبعد الديار غير ممكن بالأولى ، إلا إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعى ، أو أخبار متواترة ، كإجماعهم على الصلوات ، وعلى استقبال القبلة ، ومكان الكعبة ، وفرضية الصوم . والزكاة والحج ، وغيرها من الأمور الثابتة بنص قطعى قواه التواتر عن رسول الله ﷺ ، وإن الحجية فى هذه الحال للنص القطعى ، وللأخبار المتواترة ، ولا جدوى فى اعتباره ، لأنه إذا كان الأساس فى اعتباره أن يرفع ما هو ظنى فى مرتبة القطعى ، فإن هذه الأمور قطعية فى ذاتها . ثم من هم هؤلاء

---

(١) الكتاب المذكور ورقة ١١٨

الذين ينعقد الإجماع منهم ، أهم أهل العصر جميعاً أم هم المجتهدون منهم فقط ، وما حدود هؤلاء المجتهدين الذين ينعقد بهم الإجماع .

وإن الشافعي رضي الله عنه كان يعتبر الإجماع حجة ، ولكنه لا يسلم به إلا في أصول الفرائض الثابتة بنص قطعي وبأخبار متواترة ، ولقد تساءل الشافعي عن المجتهدين الذين ينعقد منهم الإجماع ، وجاء في كتاب جماع العلم ما نصه :

« من هم أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة ؟ فقال مناظره . هم من نصبة أهل كل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله ، وقبلوا حكمه » فيقول الشافعي بعد مجاوبة : « ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أو يفتي ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم » .

ولقد سأله مناظره : « هل من إجماع » فأجابه « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها ، فذلك هو الإجماع الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول : ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق يصدق فيها من يدعي الإجماع» .

ومع ما أثاره من جدل حول الإجماع قرر أنه حجة ، وإن كان كلامه يومىء أنه لا يمكن أن ينعقد بعد عصر الصحابة وقد اعترف الإمام أحمد بإجماع الصحابة ، ولم يرو عنه أنه اعترف بإجماع غيره .

وجمهور الفقهاء قد قرروا أن الإجماع حجة ، وأنه قد انعقد في مسائل ، وأنه ممكن .

٣٦١ — والزيدية قد اتفقوا على أن الإجماع ممكن عقلا من الصحابة وغيرهم ، فلا اختلاف عندهم في إمكانه عقلا ، فلم يقرروا استحالته من بعد الصحابة .

ولذلك جاء فى كتاب الفصول : « والإجماع ممكن عقلا من الصحابة وغيرهم اتفاقا » .

ولا شك أن الإمكان العقلى غير الإمكان العادى ، والشافعى عند ما كان يناظر محادله فى إمكان انعقاد الإجماع ما كان أساس الإمكان هو الإمكان العقلى ، فإن العقل يفرض أموراً كثيرة ، قد تبعدها العادة ، أو هى مستحيلة بحكم العادة ، ولذلك نستطيع أن نقول إن الإمكان العقلى لم يكن موضع بحث ، إنما كان موضع البحث هو الإمكان العادى ، بعد تفرق العلماء فى الأمصار .

ولقد اختلف فقهاء الزيدية بعد اتفاقهم على إمكانه عقلا فى عصر الصحابة وبعدهم - فى وقوعه ، وكان اختلافهم على ثلاثة أقوال :

أولها — أنه وقع فى عصر الصحابة ومن جاء بعدهم ، وعلى هذا الرأى أكثر أئمة الزيدية ، وهو منطق مع مذهبهم ، لأن من مذهبهم أن إجماع العترة إجماع خاص إذا ثبت بطريق متواتر أفاد العلم اليقينى ، وإجماع العترة ، ممكن الوقوع عقلا ، وعادة ، ولا ترد عليه الفروض التى فرضها الشافعى .

ثانيها — أن الإجماع لم يقع لا فى عهد الصحابة ولا فى عهد من العهود التى جاءت بعده ، ولا شك أن ذلك القول إنما هو فى غير أصول الفرائض التى يعد إنكارها إنكاراً لأمر علم من الدين بالضرورة .

ثالثها — أن الإجماع الذى وقع هو إجماع الصحابة ، ولم ينعقد إجماع بعدهم ، وهذا الرأى يتفق مع ما أثر عن الإمام أحمد رضى الله عنه .

شروط الإجماع :

٣٦٢ — قد اشترط جمهور الفقهاء لانعقاد الإجماع ، أن يتفق المجتهدون فى عصر على رأى واحد لا يختلفون فيه ، فلا ينعقد الإجماع إذا وجد مخالفون ، وقد قال ذلك القول الأئمة من الزيدية ، ولكن اعتبروا خلاف واحد أو اثنين

لا ينقض الإجماع ، لأن ذلك يعد منهم شذوذا ، ولكن اعتبار هذا من الإجماع هو نوع من التساهل عندهم ، ولذا جعلوه فى آخر مراتب الإجماع عندهم .

ولقد قال بعض العلماء إنه يشترك لتمام الإجماع أن ينقرض المجتهدون الذين أجمعوا ، فلا يقال إن الإجماع قد انعقد إذا كان لا يزال بعض المجتهدين الذين أجمعوا على قيد الحياة ، وإن ذلك الشرط يؤدى إلى أن أحد المجتهدين له أن يرجع عن رأيه ، وإذا رجع انتقض الإجماع ، وإن أهل العصر الذى انعقد فيه الإجماع لا يلزمون به ، ويلزم به القابلون .

ولكن الأكثرين على أن ذلك ليس بشرط . وذلك معقول فى ذاته ، لأنه إذا كان لا يلزم به الذين اشتركوا فيه وعرفوا وجهه ومايستند عليه ، فأولى ألا يلزم به غيرهم ، وإلا كان القابلون ملزمين تقليداً وليس اجتهاداً .

وعلى هذا الرأى الأخير كثرة الفقهاء من الزيدية ، فإنهم لا يشترطون لانعقاد الإجماع انقراض العصر ، ولذا جاء فى الفصول اللؤلؤية : « لا يشترط فى الإجماع انقراض العصر » .

أنواع الإجماع :

٣٦٣ — يقسم الفقهاء الإجماع إلى ثلاثة أقسام ، وهى تكون مراتب الإجماع عند الجمهور :

أولها — الإجماع الصريح ، وهو أن يصرح كل واحد من المجتهدين بقبول الرأى الذى انعقد عليه الإجماع ، وقد فسره الشافعى بقوله : « لست تقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلق عالماً أبداً إلا قاله لك » .

وهذا النوع من الإجماع حجة قطعية باتفاق الفقهاء ، ومنهم الزيدية ، ولم يختلف فيه أحد ، وإن كان ثمة اختلاف فهو فى وقوعه ، لا فى أصل حجيته ، وقد أشرنا إلى الخلاف فى ذلك .

١٦٤ — والقسم الثانى : الإجماع السكوتى ، وهو أن يذهب واحد او جماعة من المجتهدين إلى رأى ويعرف فى عصرهم ، ولا ينكره أحد ، ولم يعتبر الشافعى الإجماع السكوتى ، وقد خالف الشافعى فى هذا كثيرون من الفقهاء ، فقد قال فريق[1] إنه إجماع ، ولكنه فى المرتبة دون الإجماع الصريح ، بحيث إذا تعارضا

---

(١) دليل من لا يعتبر الإجماع السكوتى حجة شرعية يقوم على عنصرين :

أولها — أنه لا ينسب لساكت قول ، فلا يحمل مجتهد تبعة رأى لم يقله ، وإذا اعتبرنا السكوت إجماعاً فقد حملنا ساكتا كلاماً لم يقله .

الثانى — أنه لا يصح أن يعتبر السكوت موافقة ، لأن السكوت يحتمل أن يكون للموافقة ، ويحتمل أن يكون السكوت لأنه لم يكون لنفسه رأياً ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى رأى قاطع ، ويحتمل أنه كون رأياً ، ولكن فضل التروى ، ويحتمل أنه لم يرد أن يصادم المجتهد الآخر برأى يخالفه ، لاعتقاده إن كل مجتهد مصيب ما دام الأمر موضع نظر ، ويحتمل أنه مع جزمه بحكم مخالف للرأى المعلن قد سكت خشية ومهابة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يعتبر السكوت حجة على اعتناق الرأى .

وحجة من قال إن الإجماع السكوتى إجماع يقوم على ما يأتى :

(ا) أن السكوت فى ذاته لا يعد حجة إلا بعد التروى والتفكير ، فإذا سكت بعد ذلك فهو سكوت فى موضع البيان ووقته ، والسكوت فى موضع البيان بيان .

(ب) أن النطق من كل أهل الفتوى متعذر غير معتاد ، بل المعتاد فى كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم الباقون . .

(ج) أن السكوت بعد العرض والتروى والتفكير يعد من المجتهد حراماً إذا كان يخالف ذلك ، وفرض الخير فيه يجعلنا نعتبر سكوته رضا واحتمال المخالفة مع السكوت احتمال غير ناشىء عن دليل ، بينما الموافقة قامت عليها تلك الدلائل المبينة .

(د) حجة من قال إنه حجة وليس بإجماع هو أن حقيقة الإجماع لم تتوافر فيه ، ولكنه حجة لرجحان الموافقة عند السكوت على المخالفة .

قدم عليه ، وهناك رأى ثالث ، وهو أنه يعتبره حجة ، ولكن ليس إجماعاً بالمعنى الاصطلاحى المتفق عليه .

والزيدية يعتبرون الإجماع السكوتى إجماعاً ، ويقول فى ذلك صاحب الفصول : « معلومه (أى متواتره) حجة قطعية فى العمليات ، كالنص المعلوم ، وينعقد بالقول أو الفعل أو الترك ، أو السكوت مع الرضا »[1] .

وإن هذا الكلام يدل على أن الإجماع عندهم ، له شعب أربع :

أولاها — أن يكون بالقول ، وهو ما ذكرناه ويسميه جمهور الفقهاء الإجماع الصريح .

والثانية — ما يكون بالفعل ، أى ما يثبت أن المجتهدين جميعاً قد فعلوه ، فإنه يكون دليلا على الإباحة على الأقل ، وإن فعل على وجه الندب كان دليلا على أنه مندوب ، وإن كان الفعل على وجه الفرضية كان فرضاً .

والثالثة — الإجماع على الترك ، وهو دليل على عدم اللزوم إن فعلوه على ذلك الوجه ، وعلى التحريم أو الكراهة ، إن كان كذلك ، وهنا نجد أنه لا بد من قرينة من القول تدل على وجه الفعل المجمع عليه ، أو الترك المجمع عليه ، ولكن يظهر أن هذه القرينة القولية لا يشترط أن تكون منهم جميعاً ، وإلا كان إجماعاً قولياً .

والشعبة الرابعة — هى السكوت ، ويلاحظ أنه يشترط أن يكون الإجماع السكوتى مبنياً على الرضا ، بألا يثبت أن هناك إكراهاً ولا ما يشبه الإكراه ، بأن يكون معلن الرأى حاكما تخشى سطوته غير العادلة .

ولكن أيشترط الزيدية ثبوت الرضا بالفعل ، أم يشترط ألا يقوم دليل على الإكراه ، يظهر أن الثانى هو المراد ، لأنه لو اشترط الرضا الصريح لكان إجماعاً قولياً ، وخرج عن كونه إجماعاً سكوتياً .

---

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة ١١٨ .

٣٦٥ — والقسم الثالث من الإجماع عند الجمهور أن يختلف الفقهاء فى عصر من العصور على جملة آراء ، فلا يصح أن يأتى مجتهد برأى يناقض آراءهم جميعاً ، إذا كان هناك مع الاختلاف اتفاق على أصل ، كاختلاف الصحابة فى ميراث الجد مع الإخوة ، فبعضهم ورث الإخوة معه ، بشرط ألا يقل عن الثلث ، وبعضهم ورثهم معه بشرط ألا يقل عن السدس ، وبعضهم ورثه ومنع الإخوة والأخوات ، فلا يصح أن يقول مجتهد إنه لا يرث ، لإجماعهم على أصل الميراث .

وإن بعض العلماء يعد ذلك النوع من الإجماع فى قوة الإجماع السكوتى .

ويلاحظ أن الزيدية يعتبرون هذا النوع إجماعاً ، ولكنهم لا يعدونه فى مرتبة الإجماع الصريح ، وقد جاء فى الفصول : « إذا اختلفت الأمة على قولين لا يجوز إحداث ثالث » .

سند الإجماع :

٣٦٦ — لا بد للإجماع من سند ، لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام ، ولكنهم يستنبطون ويتفقون على وجه من وجوه الاستنباط ، لأن إنشاء الشرع لله سبحانه وتعالى ، وليس لأحد سواه ، ولقد كان الصحابة فى المسائل التى أجمعوا عليها يبحثون عن سند يعتمدون عليه ، فإجماعهم على ميراث الجدة اعتمد على خبر المغيرة بن شعبة الذى قال فيه إن النبى ﷺ قد ورثها ، وقد وجد من شهد مع المغيرة وقال مثل قوله .

وقد اتفق العلماء على وجوب أن يكون له سند ، ومثل ذلك عند الزيدية ، ولقد جاء فى الفصول : « قال أئمتنا والجمهور ليس لهم أن يجمعوا جزافاً ، بل لا بد من سند ، والمتواتر مستند قطعاً ، وغير المتواتر مستند فى الأظهر »[1] .

---

(١) الفصول ورقة رقم ١١٨ .

وقد اتفق الجمهور مع الزيدية على جواز أن يكون المستند كتاباً أو سنة ، وقد اتفقوا على أنه يجوز أن تكون السنة التى تروى بطريق الآحاد مستنداً للإجماع ، قرر ذلك الجمهور كما رأينا فى إجماع الصحابة على توريث الجدة ، فقد كان راوى السند واحدا ، أو اثنين ، ولم يرتفع الأمر إلى التواتر ، وقد قال الزيدية : إن ذلك هو الأظهر ، وخبر الآحاد - ولو أنه ظنى - يرفعه الإجماع إلى مرتبة القطعى .

٣٦٧ — ولكن قد اختلف علماء الأصول فى كون القياس يصلح أن يكون مستنداً للإجماع ، ولهم فى ذلك ثلاثة أقوال :

أولها — منع أن يكون القياس مستنداً للإجماع ، لأن أوجه القياس مختلفة ، وإذا كان القياس قد بنى على أوصاف تكون مناسبة للحكم فإن أنظار الناس تختلف فيها اختلافاً بيناً ، فلا يبنى عليه إجماع ، ومن جهة ثانية ، فإن أصل حجية القياس ليست أمراً مجمعاً عليه ، فكيف يكون أصلا للإجماع .

وفوق هذا لم يرد عن الصحابة أنهم أجمعوا على حكم شرعى كان مستنده القياس ، وإجماعهم على ميراث الجدة لم يكن مبنياً على قياس ، وإجماعهم على منع تقسيم الأراضى مع الغنائم لم يكن مبنياً على قياس ، بل كان مبنياً على نص قرآنى ، وهو قوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

ولا يصح أن يحتج باجماعهم على اختيار أبى بكر ، ولا على قتال أهل الردة ، ولا بإجماعهم على جمع القرآن ، ولا باتفاقهم على إرسال الجيوش إلى فارس والشام . فإن هذه تنفيذات عملية ، وليست أحكاماً تشريعية ، وفرق بين الاتفاق على تنفيذ أمر عملى يتعلق بإدارة الدولة ، والإجماع على حكم تشريعى ، فإن الحكم التشريعى يمتد أثره إلى الذين يخلفونهم ، ويطبق فيهم ، أما الأمور الإدارية والتنظيمية

والتنفيذية فالاتفاق عليها لا يسمى إجماعاً .

ويظهر أن الزيدية يعتبرون الاتفاق على تنفيذ الأمور العملية من الإجماع ، وقد ذكروا الاتفاق على قتال المرتدين من ضمن مسائل الإجماع .

٣٦٨ — الرأي الثاني — يقول إن القياس بكل أنواعه يجوز أن يكون مستنداً لإجماع ، لأنه حجة شرعية تعتمد على النصوص إذ هو حمل على النص ، فإذا انعقد الإجماع على أساسه فهو إجماع يعتمد على نص شرعى ، وهو ما بنى الحكم فى القياس عليه ، وعلى هذا لا يكون ذلك إنشاء لحكم شرعى من المجتمعين .

الرأى الثالث — أن القياس إذا كانت علته منصوصاً عليها ، أو كانت ظاهرة غير خفية ، بحيث لا يحتاج البحث عنها إلى نظر وتمحيص ، فإنه ينعقد به الإجماع ، وإن كانت العلة خفية وغير منصوص عليها فإنه لا ينعقد به إجماع . والزيدية يقررون أن القياس يصح ان يكون مستنداً للإجماع . ولم يفرقوا بين قياس علته منصوص عليها وقياس علته خفية .

والحق فى هذه القضية ، أن نقول ، إننا نرجع إلى وقائع الإجماع على حكم شرعى فى عصر الصحابة ، فإن وجدنا إجماعاً اعتمد على القياس فالأمر ظاهر ، ولكن لا نظنهم أجمعوا بناء على قياس ، وإلا فالبحث فى ذلك نظرى ، وليس له جدوى عملية .

إجماع العـــترة :

٣٦٩ — إن الزيدية تتفق أقوالهم فى الإجماع مع أقوال الجمهور ، فما هو موضع اتفاق عند الجمهور موضع اتفاق عندهم أيضاً ، وما يختلف فيه الجمهور يصادف قول الزيدية أحد الأقوال المختلف فيها .

ولكنهم يخالفون الجمهور فى الأخذ بإجماع العترة ، وقد قال بحجية إجماعهم الأكثرون

منهم ، ولم يتفقوا عليه ، وحجة من قالوا إن إجماع العترة يلزم الأخذ به - تقوم على نص من القرآن ، ونص من الحديث ، قد أولوهما بما يتفق مع رأيهم .

أما نص القرآن فهو قوله تعالى مخاطباً آل النبى ﷺ : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » فالنص صريح فى أن مجموعهم مطهر عن الرجس ، والخطأ من الرجس، فمجموعهم منزه عن الخطأ ، وإن وقع الخطأ منهم فمن الآحاد ، لا من الجماعة ، وبذلك يكون إجماعهم حجة متبعة .

وأما السنة فقد رووا فى فضل آل البيت حديثين أولوهما بتنزه أهل البيت عن الخطأ فى مجموعهم ، وإن كان احتمال الخطأ ثابتا فى آحادهم .

الحديث الأول ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى » وهذا يفيد أن اتباع العترة فيما تجمع عليه مانع من الضلال ، وذلك يفيد إن إجماعهم حجة ، ولكن الجماعة تروى الحديث على وجه آخر ، فتروى الحديث كلمة : « سنتى » بدل عترتى أهـــل بيتى .

الحديث الثانى ما رووه من أن النبى ﷺ قال : « أهل بيتى كسفينة نوح من ركب فيها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وهذا يفيد أن اتباع آل البيت فيه النجاة ، ومؤدى ذلك أن يكون إجماعهم حجة [1] .

مراتب الإجماع عند الزيدية :

٣٧٠ — للإجماع عند الزيدية مراتب سبع ، وهاهى ذى مرتبة من أقواها إلى أدناها .

المرتبة الأولى — ما أجمع عليه السلف والخلف ، ولم يعلم فيه خلاف ،

---

(١) هذان الدليلان مأخوذان من معيار العقول فى علم الأصول مخطوط بدار الكتب ورقة رقم ٩٣ .

كأصل الفرائض ، وكعدد ركعات الصلوات ومواقيتها وكشرعية الزكاة ، والصوم والحج ، والقبلة ، وغير ذلك من الأمور التي لا يعرف فيها مخالف من السلف ولا من الخلف وقد قال صاحب الفصول في هذا الإجماع : « إنه عزيز لا يوجد إلا فيما علم بضرورة الدين » :

وهذه المرتبة هي التي يقدمها العلماء على كل اجتهاد ، إذ أنها متواترة بالإجماع عن النبي ﷺ ، وقد ذكرنا أنها تقدم على الاجتهاد من نصوص الكتاب والسنة ولو كانت متواترة .

هناك يتوارد سؤالان :

أولها — لماذا تقدم ذلك النوع من الإجماع عن استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ؟ ونقول في الجواب عن ذلك إن هذه الأمور أركان الإسلام ، وعماده ، ولا يتصور قيام الدين من غير الإيمان بها . ويجب أن تكون كل نصوص الدين في إطارها الثابت المحكم الذي لا يقبل تغييراً ولا تبديلا ، ويجب أن يكون تخريج المجتهد لهذه النصوص في دائرة هذه المسلمات التي هي الدائرة الإسلامية الكبرى .

والسؤال الثاني — كيف يقدم الإجماع ، ولو كان على هذه الصورة على النصوص ، والجواب عن ذلك إن هذا ليس تقديما لإجماع مجرد على النصوص ، بل تقديم إجماع مبني على معاني النصوص والسنة العملية القاطعة ، فهو في معناه تقديم لنصوص مجمع على معناها ، على نصوص قابلة للاستنباط . على أنه لا توجد نصوص في الكتاب، والسنة المتواترة تعارض هذا الإجماع المبني على نص متواتر ، متفق على معناه ، ويستمد من البيان العملي للنبي ﷺ .

٣٧١ — المرتبة الثانية — من الإجماع ، وهي ما انفرد به السلف ، وانقرض عصرهم ، وهذه المرتبة هي إجماعات الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، وهي تلي بلا ريب في حجيتها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإن كان الثابت قطعاً أن الصحابة لا يمكن أن يجتمعوا على أمر فيه مخالفة لرسول الله ﷺ فيما روى

من سنته المتواترة ، وكذلك لا يمكن أن يجتمعوا على أمر يخالف صريح النصوص القرآنية ، فهم ليسوا مبتدعين ، ولكنهم متبعون .

٣٧٢ — والمرتبة الثالثة — هى ما انفرد به السلف ، ولم ينقرض العصر ، فإن انقراض العصر ، وإن لم يكن شرطاً فى الإجماع عند الزيدية ، ينزل عدم الانقراض مرتبته إلى مرتبة أدنى ، فإن انقراض السلف مجمعين على أمر يقوى معنى الإجماع ويثبته ، ولا يجعل احتمالا قط للرجوع ، واحتمال الرجوع من شأنه أن يضعف مرتبة الإجماع ، ولذلك كان هذا الإجماع أضعف من سابقه ، والكلام فى هذا كلام نظرى ، لأن اجتهاد الزيديين جاء بعد انقراض عصر الصحابة - فلا محل لوقوع إجماع من السلف لم ينقرضوا من بعد عقده -

٣٧٣ — المرتبة الرابعة — إجماع السلف على أمر افترقوا فيه أولا ، وبعد أن افترقوا على آراء مختلفة انتهوا فيه إلى الإجماع على رأى واحد ، كما حدث عندما انقسم الصحابة فى قسمة الأراضى المفتوحة بين الجند الفاتحين ، فقد اختلفوا على رأيين : رأى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى كان يمنع القسمة ، والرأى الثانى رأى أكثر الصحابة من الجند وهو يوجب قسمة الأراضى بين الفاتحين ، وبعد أن تلا عليهم عمر قوله تعالى: « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى » إلى آخر الآية - انتهوا إلى رأى واحد ، وهو منع قسمة الأرض ، وجعلها تحت يد رئيس الدولة فى حكم الأرض الموقوفة على المصالح الإسلامية ، ويديرها ولى الأمر باعتباره القائم على مصالح المسلمين .

وإن اختلاف السلف ابتداء يجعل لأحد الرأيين موضعاً من الحق ، وإن انعقد الإجماع من بعد ذلك على خلافه ، ولذلك كان هذا الاجماع أنزل رتبة من سابقه .

٣٧٤ — والمرتبة الخامسة — ما افترق فيه الصحابة على قولين ، وانقرض العصر ، ولم يحدث انعقاد إجماع على أحد الرأيين ثم جاء التابعون من بعد ذلك ، وأجمعوا على أحد الرأيين ، وتركوا القول الآخر ، فإن ذلك الإجماع قد وجد

فيه احتمال الخطأ بافتراق الصحابة على هذين الرأيين ، وإجماع التابعين بعد ذلك لا يمنع ذلك الاحتمال ، وقد كانت هذه المرتبة أدنى من سابقتها ، لأن حسم الخلاف فى عصر الصحابة كان بإجماعهم ، فهو إضعاف لاحتمال الخطأ فى عصرهم بما قد يستفاد منه إبطال الرأى الأول ، بخلاف إجماع التابعين بعد أن أصر الصحابة على الاختلاف ، فإن احتمال الخطأ لا يوجد ما يضعفه فى عصر الاختلاف نفسه .

٣٧٥ — والمرتبة السادسة — هو الإجماع السكوتى ، وهو ما افتى فيه بعض المجتهدين برأى وسكت الباقون، وقد علمت أن هذا إجماع عند الشيعة الزيدية ، ولكنه فى هذه المرتبة ، لأن احتمال مخالفة الساكت قائم ، فانعقاد الإجماع فى ذاته قد دخله الاحتمال ، ولذلك نزل هذا الإجماع إلى المرتبة السادسة .

ويظهر أن مثله إذا اختلف المجتهدون فى عصر غير عصر الصحابة على رأيين أو ثلاثة ، ولم يتفقوا على واحد منهما ، فإنه لا يجوز مخالفة ذلك واعتباره إجماعا إذا كان ثمة قدر مشترك متفق عليه ، كما قررنا فى مسألة الجد ، وقد قرر الفقهاء المجتهدون أن ذلك فى مرتبة الإجماع السكوتى ، ولم نجد من فقه الزيدية ما يعليه عن مرتبة السكوتى أو ينزله عنه ، والذى يتقدم عليه هو اختلاف الصحابة على رأيين ، من حيث إنه لا يجوز إحداث ثالث .

٣٧٦ — المرتبة السابعة من مراتب الإجماع ما اتفق عليه أهل العصر ، إلا واحدا أو اثنين ، وقد قررنا أن ذلك ليس بإجماع على وجه التحقيق ، ولكنهم قد تسامحوا واعتبروه إجماعا ، وأنزلوه إلى هذه المرتبة الأخيرة [1] .

طرق معرفة الإجماع :

٣٧٧ — لم ينظر الزيدية إلى قطعية الإجماع فى المراتب السابقة من ناحية

---

(١) هذه المراتب السبع قد أخذناها من الفصول اللؤلؤية ووضحناها راجع ورقة ١٢٣ ، وما يليها .

انعقاده فقط ، بل من ناحية طريق ثبوته ، فالقطعية فى الإجماع تعتمد على أصلين قائمين :

أحدهما — انعقاده من حيث أنه يقطع احتمال الخطأ ، تطبيقاً لما أثر عن النبي ﷺ من أنه قال : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » . والأصل الثانى من ناحية نقله وطريق معرفته . وقد رتب الزيدية طريق معرفته على مراتب ، كما رتبوا ذات انعقاده على مراتب ، وها هى ذى :

المرتبة الأولى — أن يثبت الإجماع بالمشاهدة ، وهذا يتحقق فى الأمور التى أجمع عليها السلف والخلف ، كما نرى فى إجماع أهل القبلة على أصول الفرائض ، التى لم يفترق فيها ، وهذا هو الإجماع فيما علم بضرورة الدين ، وبموضوع هذا الإجماع تتميز الحقائق الإسلامية ، وتقوم أركان الإسلام .

والمرتبة الثانية — النقل عن كل الأمة ، بالقول أو بالفعل ، بحيث يتواتر خبر الإجماع تواترا من جميع المسلمين ، وهذا كالمرتبة السابقة ، لأن الثابت بالتواتر كالثابت بالمعاينة ، ولذا قرر العلماء أن التواتر يفيد العلم الضرورى ، كالعلم بالمحسوسات ولذا لا يحتاج إلى نظر واستدلال فى إثبات موضوعه .

والمرتبة الثالثة — أن ينقل بعض الأمة خبر الإجماع وتواتره ، ويسكت الباقون فلا يعارضوا ، وهذه مرتبة دون المرتبين السابقتين ، وإن كانت تفيد القطع لمعنى التواتر .

والمرتبة الرابعة — أن يعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه ولا ينكر أحد ورود الإجماع .

والمرتبة الخامسة — وهى الأخيرة أن يثبت الإجماع بخبر آحاد ، ولا يكون مشهودا ولا معلنا .

---

(١) مأخوذة من ميعار العقول ورقة ٩٥ ، ٩٦

وقد قالوا فى المرتبة الأخيرة إن الإجماع فى هذه الحال يكون حجة ظنية ، لأنه روى بطريق ظنى ، فالظنية جاءت من سنده ، ولم تجىء من موضوعه ككل أخبار الآحاد ، فإن الظنية جاءت من الرواية لا من ناحية المروى ذاته (1) .

مخالفة الإجماع المتواتر :

٣٧٨ — يقرر الزيديون أن مخالفة الإجماع الذى ثبت بأخبار الآحاد تصح إذا كان مبنيا على اجتهاد بأسناد أقوى من سند الإجماع ، أما مخالفة الإجماع المتواتر ، فإنها فسق ، فقد جاء فى معيار العقول : « مخالفة الإجماع المتواتر فسق » ، واستدل على فسقه بقوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا » وقد نسب الفخر الرازى وغيره إلى الشافعى أنه استدل بهذه الآية على حجية الإجماع ، ووجه الاستدلال بها أنه ثبت منها أن اتباع غير المؤمنين حرام ، لأن من يفعل ذلك يشاق الله ورسوله ، ويصليه الله جهنم ، وساءت مصيرا ، وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما فهو فسق ، ويكون اتباع سبيلهم واجبا ، ومن يخالفهم ويقرر نقيض رأيهم لا يكون متبعا لسبيلهم ، فإذا قالت الجماعة المؤمنة : هذا حلال يكون غير متبع سبيلها من يقول هذا حرام .

وقد ناقش الغزالى فى كتابه المستصفى حجية هذه الآية فى إثبات الإجماع . وقد قال فى حجج الإجماع كلها عامة وهذه الآية خاصة : « هذه كلها ظواهر نصوص ، لا تنص على الفرض ، بل لا تدل دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا . فإن هذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ماتمسك به الشافعى . . . والذى نراه أنها ليست نصا فى الوجوب ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بالمشاقة حتى ينضم إليها عدم متابعته

سبيل المؤمنين فى نصرته والقرب منه ، والانقياد فيما يأمر به » .

وفى الحق إن هذه الآية ليس موضوعها من يخالف الإجماع فى رأى أو فكرة ، إنما موضوعها الذين لا يوالون جماهير المؤمنين ، ويشاقون الله ورسوله ، أى يكون فى شق والرسول فى شق ، ويوالون غير المؤمنين ، ولا صلة لها بالإجماع ، ولكن شاع الاستدلال بها لحجية الإجماع ونسب الاستدلال للشافعى ، ولكن لم نجده قد استدل بها لاثبات اجماع لا فى الرسالة ولا فى الأم ، والزيدية قد سايروا جمهور الأصوليين فى الاستدلال بها ، وفيها ما بينه الغزالى ، ووضحناه .

ومهما يكن من وجه الاستدلال فإن الزيديين اعتبروا مخالفة الإجماع المتواتر ، سواء أكان إجماعا عاما أم كان إجماعا خاصا ـ فسقا ، لأنه خروج على الجماعة المؤمنة ، والفسق عند الزيدية كما ورد عن الإمام زيد نفسه يخرج الشخص من زمرة المؤمنين ، وإن كان لا يدخله فى زمرة الكافرين ، بل يكون فى منزلة بين المنزلتين ، ويدخله النار وقتا يكفى لتطهيره عما ارتكب ، وكل هذا إذا كان موضع الإجماع عمليا ، أما إن كان اعتقاديا فهو كافر .

فتوى الصحابى

٣٧٩ — انتهينا من الكلام فى الإجماع عند الزيدية إلى إن الزيدية يتفقون مع الجمهور على أن الصحابة إذا اتفقوا على رأى كان إجماعهم حجة ، واتفقوا مع الجمهور أيضاً على أن الصحابة إذا اختلفوا على رأيين ، وانقرض عصرهم على هذا الاختلاف لا يسوغ أن يخالف القولين من يجىء بعدهم ، بل لا بد أن يختار من بينها ولا يخرج عنها ، كذلك كان يفعل أبو حنيفة ، وكذلك كان يفعل الشافعى ، ولقد قال فى الأم برواية الربيع ، وهى الكتاب الجديد : « إن لم يكن فى الكتاب والسنة صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم ، ثم كان قول أبى بكر أو عمر أو عثمان ، إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ، ولقد روى عن أبى حنيفة مثل ذلك ، فقد روى عنه أنه قال : « إن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول الصحابة ، آخذ بقول من شئت ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم » .

٣٨٠ — كل هذا يتفق مع رأى الزيدية ، ولكن إذا لم يعرف إلا قول واحد ، فإنا نجد الفقهاء من الجمهور يأخذون به ، وينتهى هذا إلى أن قول الصحابى حجة ما دام قد روى بسند صحيح عن ذلك الصحابى ، فهل يتفق هذا مع رأى الزيدية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول إن رأى على من بين الصحابة حجة عند الزيدية بالاتفاق لا يسوع لأحد منهم أن يخالفه ، لأنه معصوم كبقية الأربعة المعصومين ، وهم على ، وفاطمة الزهراء ، والحسن والحسين ، وإنه ليعتبر رأى أى واحد من هؤلاء حجة عند الزيدية .

أما غيرهم فهل قوله المنفرد يعد حجة يجب الأخذ بها نجد نصوص كتب

الأصول عندهم تقول إن قول الصحابي ليس بحجة ، والأقوال التي يذكرونها في هذا ثلاثة وهي أقوال في الفقه كله وليست عندهم[1] :

أولها — أن قول الصحابي ليس بحجة ، وهذا رأى الزيدية ، ولم يذكر فيه صاحب كتاب « معيار العقول في علم الأصول » خلافاً عندهم ، وظاهر القول أنه متفق عليه عندهم .

وثانيها — أنه ليس بحجة على الصحابي ، وهو حجة على غيره ، وذلك القول يتفق مع الجمهور ، لأن السبب الذي سوغ الأخذ بقول الصحابي كونه صحابياً شاهد وعاين ، وتلقى تبليغ الرسالة من النبي ﷺ ، وهذا يجعل لكلامه وزنا ليس لغيره ، وذلك الوصف يوجد في كل صحابي .

وثالثها — أن قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً . ولكن لا بد أن يكون الصحابي صاحب الرأي فقيهاً ، والآخر غير فقيه ، فقول عمر يجب أن يأخذ به أبو هريرة ، مثلا ، ولكن لا يجب على عليّ وابن مسعود وابن عباس أن يأخذوا به ، لأنهم مجتهدون مثله ، وقد أثر عن علي مخالفته لعمر ، ومخالفة ابن عباس لعلي ، ولابن مسعود ، وزيد بن ثابت لعلي ، وغير ذلك .

٣٨١ — والزيدية كما ترى يرون أن قول الصحابي إن لم يصادف إجماعاً عليه على أي شكل كان الإجماع لا يعد حجة ، أي عند الانفراد بالرأي لا يكون حجة ، لأن مؤدى ذلك أن يكون قوله في ذاته سنة تتبع ، مع أنه قد يكون مخطئاً في النقل عن الرسول ، وقد يكون مجتهداً ، وأخطأ ، وقد رأينا كيف كان يخطىء الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وينبه إلى الصواب من دونه علماً وفضلا وصحبة لرسول الله ﷺ ، وإنه لو كان قول الصحابي حجة في ذاته من غير نظر إلى مستنده ودليله ، لكان كل صحابي ملزماً بقول غيره ،

---

(١) معيار العقول ورقة ٩٦ .

وإن الاختلاف بينهم كان قائماً . ويتجادلون ، ويستدلون ، وقد يستمرون من بعد على الاختلاف .

وإن ما ساقه الجمهور لا يكفى لإثبات حجية قول الصحابى فى نظر الزيدية ، فمن أقوى ما احتجوا ، ما يروى عن النبى ﷺ أنه قال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وكذلك ما روى من أنه قال ، قال رسول الله ﷺ : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى » .

وإن الحديثين وإن صحا لا يدلان فى نظر الزيدية على وجوب اتباع الرأى ، ولكن وجوب الاقتداء أو السير على سنتهم ، والاقتداء بهم يقتضى الاجتهاد ، كما اجتهدوا ، واتباع سنتهم يكون بالبحث والدراسة ، كما بحثوا ودرسوا ، لا بمجرد اتباع الرأى ، أو التقليد من غير نظر إلى الدليل ، على أن رأى الخلفاء من بعد النبى ﷺ يكون معلناً مشهوراً عادة ، فإذا لم يعرف له مخالف يكون داخلا فى شكل من أشكال الإجماع .

٣٨٢ — هذا قول الزيدية فى قول الصحابى المنفرد بالرأى ، ونريد أن ننظر إلى مقدار الخلاف بينهم وبين علماء الأصول عند الجمهور ، وإنا عند الفحص نجد الاختلاف محدوداً فى موضع واحد ضيق غير متسع .

وذلك أن قول الصحابى الذى ينفرد به ولم يعلم قول غيره ، فلم يعلم أله مخالف أم ليس له مخالف قسمان :

أحدهما — أن يكون قول الصحابى مشهوراً معلناً ، ولا يعلم له مخالف ، وفى هذه الحال يقول الزيدية إنه يتبع قول الصحابى ، وذلك نوع من أنواع الإجماع ، ومرتبة من مراتبه ، وهو المرتبة السادسة ، فإنها تعتبر من الإجماع سكوت المجتهدين عن قول يعلن ، ولم يعرف له مخالف ، فهو حجة بلا خلاف عندهم ، ولكن على أنه إجماع ، لا على أنه قول صحابى ، ومهما يكن من السبب فهو حجة .

القسم الثانى — قول صحابى لم يعرف ولم يظهر ولم يشتهر فى عصر الصحابة حتى يعلم مخالفه ، أو يتبين سكوت الصحابة عنه مما يدل على رضاهم به ، أو على الأقل عدم إنكارهم ، وهذا يرفضه الزيدية ، وإنه لقليل أن يروى عن الصحابة قول واحد لم يعرف ويشتهر حتى يعد إجماعا ، وإذا روى رأى بهذا الشكل ، فإن بعضه يكون فيها كلام ، وقد يرد بضعف سنده ، لا لأنه قول صحابى .

وعلى ذلك لا يكون هذا الخلاف بين الزيدية والجمهور واسع المدى ، بحيث يكون بين النظرين شقة كبيرة لا تمكنهما من الالتقاء .

٧ — القيـــاس

٣٨٣ — ذكرنا ترتيب أصول الاجتهاد عند الزيدية ، وقد كان الإجماع المتواتر المعلوم أولا ـ لأن المسائل المجمع عليها على هذا النحو هى إطار الإسلام الذى لا يصح لأحد من المسلمين أن يخرج عنها ، وقد بينا ست مراتب كلها تقوم على الفهم من الكتاب والسنة . وقد ذكرنا بعد هذه المراتب الإجماع الذى يجىء بعد الكتاب والسنة ، لأن أكثر أشكاله متأخرة فى الاستنباط من الكتاب والسنة ، وإن تقدم على الاجتهاد منها ، لا عليهما ـ الإجماع فى أصول الفرائض على ما بينا فى صدر كلامنا على الأصول ، وقد تكلمنا على أقوال الصحابة لما لها من صلة بالإجماع .

والآن ننتقل إلى الكلام فى الاستنباط الذى لا يؤخذ من ذات النصوص ، وإن كان يحمل عليها .

٣٨٤ — يأخذ الزيدية بالقياس على أنه أصل من أصول الاستنباط ، وكتب الأصول عند الزيدية ككتب الأصول عند الجمهور تذكر الخلاف فى شأنه ، ثم تنتهى إلى تقريره .

ولقد جاء فى معيار العقول تعريف القياس ، ثم اختلاف العلماء فى تعريفه ، ثم اختلافهم فى الاحتجاج به ، فقال فى تعريفه : « القياس فى اللغة هو التقدير ، وفى الاصطلاح ، حمل الشىء على الشىء لضرب من الشبه ، وقال ابن الحاجب مساواة فرع لأصله فى علة حكمه . . . والتعريف الذى ارتضاه ، هو « أنه اثبات حكم أمر لغيره لشبه بينهما » .

وهذا التعريف قريب مما اختاره الجمهور ، إذ عرفوه بأنه بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بالحاقه بأمر معلوم حكمه بالنص عليه فى الكتاب أو السنة .

٣٨٥ — ولقد ذكر بعد ذلك اختلاف الناس فيه فقال :

« اختلف الناس فى التعبد بالقياس ، هل يجوز من الله أن يتعبدنا به ، ويوجب العمل به (أى يريد منا أن نقيس بعض المسائل على بعض فى التحليل

والتحريم والوجوب والندب ، والكراهية ، ويعمل بمقتضاه) ، فقال أكثر المعتزلة ، والفقهاء إنه يجوز التعبد بالقياس على المعنى الذى حققناه ، وقال بشر بن المعتمر ، وجعفر بن حرب والإمامية والنظام والظاهرية وبعض الخوارج لا يجوز من الله تعالى أن يتعبدنا به » .

وبعد استيعاب الخلاف على ذلك النحو يذكر حجة من منعوا القياس وقد ذكر أن أهمها أن القياس لا يثبت إلا ظنا ، والظن لا يغنى من الحق شيئاً ، ولكن كيف يسوغ لبعض المعتزلة أو رؤساء منهم كالنظام وبشر بن المعتمر أن ينكر القياس كأصل من أصول الاستنباط ، وهما يدرسان كل مسائل الدين فى غير النصوص دراسة عقلية ؟ والجواب عن ذلك أنه لا عجب ، لأنهم يعتمدون على العقل المجرد فيما لا نص فيه ، إذ يقولون بوجوب الأخذ بما تجمع العقول على تحسينه ، والانتهاء عما توجب العقول تقبيحه ، وهذا يحل محل القياس ولا يلجئون إلى النصوص.

٣٨٦ — والحق بالنسبة للقياس هو أنه من باب الخضوع لقانون التماثل الذى يوجب تماثل الأحكام فى الأمور المتماثلة ، لأن قضية التشابه أو التساوى فى علة الحكم توجب التماثل فى الحكم ، فهو إذن مشتق من أمر تقره بدائه العقول ، إذ أساسه ربط ما بين الأشياء بالمماثلة ، إن توافرت أسبابها ، ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها ، فإنه إذا تم التماثل فى الصفات ، فلا بد أن يقترن بها حتما التساوى فى الحكم ، وإن الاستدلال العقلى فى كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة ، ليتوافر الشرط فى إنتاج المقدمات لنتائجها ، وإن هذه المماثلة لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهة المقررة الثابتة ، وهى أن التماثل فى الصفات يوجب التساوى فى الأحكام عقلية أو عملية .

ولقد قال المزنى فى بيان قرب القياس من البدهيات العقلية المقررة الثابتة والعمل به من عصر الرسول : « الفقهاء من عصر الرسول إلى يومنا هذا استعملوا المقاييس فى جميع الأحكام فى أمر دينهم ، أجمعوا على أن نظير الباطل باطل »

فلايجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه تشبيه الأمور ، والتمثيل عليها » .

ويقول ابن القيم فى هذا المقام : « مدار الاستدلال بالقياس على التسوية بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين ، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال وغلقت أبوابه » .

٣٨٧ — وإذا كان القياس أمرا بدهيا على ذلك النحو فإنه يجب الأخذ به فى الاستنباط الفقهى . وإن حجة الذين قاوموا القياس تقوم على أساس أنه ظن . والظن هو والجهل سواء ، كما أشرنا . وقد رد قولهم صاحب معيار العقول بالتفرقة بين الظن والجهل ، بأن الجهل الحكم على الشىء بأنه على حال والحقيقة تخالفها ، بينما الظن الحكم على الشىء بجواز حال معينة جوازا راجحا ، ومثل ذلك يؤخذ به فى العمليات ، كما أخذ بخبر الآحاد .

وقد جاء فى هذا الكتاب مانصه . « الحجة لنا عليهم جميعاً أن التكليف بالظن جائز ، إذ قد تعلق به المصلحة ، وليس كالجهل ، لأنه ليس بجازم ووجه الفرق بينهما أن الجهل جزم بكون الشىء كذا ، وهو خلاف ذلك ، والظن ليس إلا القطع بأن الامارة تقتضى تجوز وقوع أحد الأمر على وجه أرجح ، وهو كالخبر الصادق سواء أصدقت الأمارة أم كذبت »[1] .

هذا هو الذى فرق به بين الظن والجهل ، وهو يبرر الأخذ بالظن ، وقد ذكر وجها آخر للأخذ بالظن هو أن الشارع أمر بالأخذ بالظن فى الاجتهاد وفى معرفة القبلة ، ومعرفة أوقات الصلاة[2] » .

وقد ذكر وجها ثالثا للأخذ بالظن ، وهو أن الشريعة جاءت لمصالح العباد ، فكل أمر فيه مصلحة ولم يعلم نص من الشارع فى موضوعه ، فإنه يجب تحصيل هذه المصلحة ، والمصالح تختلف أحوالها . ويختلف مقدار خلوها من ضرر .

---

(١) معيار العقول ورقة رقم ٩٨ . (٢) معيار العقول ورقة رقم ١٠٠ .

ولا بد من الموازنة بين ما فى الأمر من مضره ، وما فيه من مصلحة وذلك كله لا يتم بطريق قطعى جازم ، بل بطريق ظنى راجح .

٣٨٨ — بهذه الأدلة ردوا حجج الذين نفوا القياس ، وقد بينوا بعد ذلك حجج الأخذ بالقياس ، وقد قالوا إنها تقوم على ثلاثة وجوه ، من الشرع ، ومن العقل ، ومن اجتهاد الصحابة .

(ا) أما الشرع فهو ما ثبت من أن القرآن الكريم كان يستعمل قانون التساوى فى الأحكام لتشابه الصفات . فقد قال تعالى « أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم ، وللكافرين أمثالها » ففى هذا النص السامى ينبهم إلى أن عاقبتهم كعاقبة من كانوا قبلهم إن فعلوا مثل فعلهم ، وقد بين سبحانه وتعالى افتراق الأحكام عند عدم التساوى فى مثل قوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء محياهم ومماتهم » وقوله تعالى « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » وبهذا نفى المساواة عند وجود الأوصاف المفرقة .

ويروى أن عمر بن الخطاب قال للنبى ﷺ : « صنعت يا رسول الله أمرا عظيما ، قبلت زوجى وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم ، فقال عمر : لا بأس ، فقال الرسول : فصم » وترى أن رسول الله ﷺ قاس المضمضة على القبلة من حيث إن كلتيهما قد تؤدى إلى الافطار . ولكن ليس فيها افطار .

(ب) وأما اجتهاد الصحابة فلأنهم أجمعوا على الأخذ بالرأى فيما لا يجدون فيه نصا من الكتاب والسنة ، والقياس وجه من وجوه الرأى ، بل هو أسلم وجوه الرأى لأنه حمل على النص ، وعدم انطلاق فى اثبات الأحكام من غير ارتباط بالنصوص ، وقد تواردت الأخبار باجتهادهم فى تضمين الصناع ، وقتل

جماعة بالواحد، وميراث الجد، والمسألة المشتركة، وهى أن يرث أولاد الأم، ولا يبقى شىء للأشقاء يأخذونه بالتعصيب. فورثهم عمر رضى الله عنه باعتبارهم من أولاد الأم، وغير ذلك من أبواب الاجتهاد، حتى لقد انعقد إجماعهم على جواز الاجتهاد بالقياس، والإجماع فى هذا حجة.

(ج) وأما العقل فإنه يوجب القياس، لأن العقل يوجب التساوى فى الحكم بين المتماثلين، وقد بينا ذلك، فالقياس نظام عقلى فطرى. وهو عمل بالنصوص وليس خارجا عليها، ومن الخطأ تركه والاعتماد على مجرد التحسين العقلى والتقبيح العقلى، لأنه لا اعتماد فيها على نص خاص. والاعتماد على نص فى التعبد أولى من الانطلاق.

وقد ذكر صاحب معيار العقول وجهاً آخر لإثبات أن العقل يجوز القياس بل يوجبه، وذلك أن العقل يوجب أن من يرى مضرة فى أمر، يتوقع هذه المضرة فيما يشابهه، ويقول فى ذلك صاحب هذا الكتاب «نعلم بالعقل أنه إذا قامت مضرة فى شىء ثم قامت أمارة على مثل المضرة فى محل آخر، فإن نعلم بالعقل وجوب دفع تلك المضرة»[1].

وإذا كان الاشتراك فى المضرة يوجب الدفع فيكون الفعلين حراماً إذا كان النص ثابتا بالتحريم فى أحدهما، فإن ذلك يكون إعمالا للقياس، وكذلك الاشتراك فى وصف المنفعة يوجب الطلب إذا كان النص ثابتاً بالطلب فى أحدهما، وبذلك يكون القياس مثبتاً للنهى، ومثبتاً للأمر.

٣٨٩ — وبذلك يتبين أن الزيدية يأخذون بالقياس ويقيمون الأدلة على وجوب الأخذ به، ولا نجد ما يمنع من أن يكون الإمام زيد ممن أخذوا بالقياس، وخصوصاً أن على بن أبى طالب جده الأعلى كان من فقهاء الرأى فى عهد الصحابة، وله فى القياس اجتهاد واضح.

---

(١) الكتاب المذكور.

والقياس عندهم له أركان أربعة كما قرره الجمهور . وهى الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة الجامعة التى يتعلق الحكم بها وجوداً وعدما .

والأصل هو الموضوع الذى ورد فيه الحكم المنصوص عليه ، أو هو ذات النص الذى يبين الحكم الذى يقاس على موضوعه، أو الأصل هو الذى يثبت الحكم فيه بالنص من كتاب أو سنة ، أو إجماع ، ومن فقهاء الجمهور من قال إن الإجماع لا يصلح أن يكون أصلا فى ثبوت الحكم الذى يقاس على موضوعه ، ولا يصلح للقياس إلا النصوص ، وقد قال الشافعى فى القياس إنه حمل على النص ، ولأن النصوص هى التى تومىء باشتقاقها أو مناسباتها إلى العلة التى هى أساس القياس ولأن القياس فى معناه إعمال للنصوص ، فلا بد أن يكون أصله نصاً .

ولكن الأكثرين على أن الحكم الثابت بالإجماع يصح أن يكون موضوعه أصلا يقاس عليه ، لأن العلة لا تعرف فقط بإيماءات النصوص ، بل لها مسالك أخرى باستخراج الأوصاف المناسبة من النص ، وغيره ، ولأنه بالاستقراء لا يوجد إجماع إلا وله مستند من النصوص .

والزيدية يعتبرون الثابت بالإجماع أصلا للقياس ، فيقاس عليه .

٣٩٠ — والركن الثانى من أركان القياس هو الحكم الذى يراد تعميمه بالقياس فى كل موضع تنطبق فيه علته . ويشترط فيه الزيدية ما يشترطه جمهور الفقهاء ، وهو :

أولا — أن يكون حكما شرعياً بيد أن الجمهور يرون أنه لا بد أن يكون حكما شرعياً عملياً ، والزيدية لا يشترطون أن يكون حكما عملياً ، بل يجوز القياس فى الأحكام الاعتقادية ، وهذا الاختلاف لا جدوى فيه .

ثانيا — يشترط عند الزيدية كما هو عند الجمهور أن يكون الحكم معقول المعنى . وذلك لأن الأحكام الشرعية ، إما أن تكون تعبدية ، وإما أن تكون معقولة المعنى . والأولى كمناسك الحج ، وكأشكال الصلاة ، والثانية كتحريم الخمر .

وكل الأحكام عند الزيدية معقولة المعنى إلا ما يقوم الدليل على أنه تعبدى وهم فى ذلك يتفقون مع الحنفية .

والشرط الثالث — عندهم كالجمهور ألا يكون الحكم الذى جاء به الأصل تثبت خصوصيته كشهادة خزيمة ، إذ جعل النبى ﷺ شهادته بشهادة رجلين ، وكتزوجه أكثر من أربع ، فإنه ثبتت خصوصيته للنبى ﷺ .

والشرط الرابع — ألا يكون الحكم معدولا [1] به عن القياس ، بأن يكون على خلاف القياس ، كالأكل ناسيا أو الشرب ناسيا فى رمضان ، فإنه لا يفطر بنص الحديث ، ولا يقاس عليه الخطأ ، لأنه جاء على خلاف القياس ، وهذا رأى الحنفية ، وخالفهم فى ذلك غيرهم ، والرأيان ثابتان فى فقه الزيدية .

وقد جاء ذلك الخلاف فى كتاب معيار العلوم ، والراجح عندهم أن يجوز عليه القياس ، وقد نقلوا الجواز عن أبى حنيفة ، وهذا غير منصوص عليه فى أصول الحنفية بإطلاق ، فإن الأحكام الواردة على خلاف القياس عندهم لا يجوز القياس عليها أحياناً ، ولذلك لا يقاس عندهم الأكل خطأ على الأكل ناسياً ، ولا المسح على الجورب ، على المسح على الخفين ، ولا الكلام فى الصلاة على القهقهة فى الصلاة ، من حيث أنها توجب إعادة الوضوء .

---

(١) لقد قسم فقهاء الحنفيه الأحكام التى جاءت على خلاف القياس إلى أربعة أقسام :
أولها — أحكام ثبت خصوصها كعدد زوجات النبى ﷺ .
القسم الثانى — الأمور التعبدية التى ثبت أنها غير معللة ، وإن كانت لها أغراضها السامية
القسم الثالث — الأحكام التى ثبتت رخصاً من حكم عام ، ولا يعارض الحكم العام إلا ما يكون فى قوته ، وليس القياس فى قوة الحكم العام المثبت للعزيمة
القسم الرابع — ما استثنى من قاعدة عامه ، ولم يكن الاستثناء له معنى قام بذاته يكون علة ، فإن كان له معنى قائم بذاته فإنه يصح أن يكون علة للقياس ، ويكون فى المسألة قياسان ، والقواعد الفقهية تعين أقواها تأثيرا ، وإن ذلك يكون معارضة بين قياسين أحدهما قوى وهو الذى رجحه الفقه ، والثانى ضعيف .

وأحياناً يقاس عليها ، والضابط لذلك أنه إن كان الحكم الذى جاء على خلاف القياس ليس له علة معقولة فإنه لا يقاس عليه ، وإن كانت له علة معقولة يمكن القياس عليها ، يجرى فيها القياس، ويكون فى الموضوع قياسان ، يوازن بينهما الفقيه ، ويختار أقواهما تأثيرا فى الحكم ، ولو كان غير ظاهر .

٣٩١ — والركن الثالث هو الفرع ، أى الأمر غير المنصوص على حكمه ، وإن الزيدية يشترطون فيه كما يشترط جمهور الفقهاء شرطين :

أولها — أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه ، إذ لا قياس فى موضع النص ، وهذا الشرط قد يبدو أن بعض الفقهاء يخالفه ، فيقيدون عموم العبارات بالقياس ، والزيدية يفعلون ذلك ، وقد يبدو ذلك تقديما للقياس على النص ، ولكن الحقيقة أنه ليس فى هذا تقديم القياس على النص ، ولكنه إعمال لهما معا كما أشرنا .

والشرط الثانى — أن تتحقق العلة فى الفرع بأن تكون متساوية فى تحققها فى الفرع والأصل ، وإن كانت قد تبدو فى الأصل أوضح فى كثير من الأحيان .

العـــلة :

٣٩٢ — والركن الرابع — هو علة القياس ، وهى مداره وأساسه ، وقد تكلم فيه علماء الزيدية بما لا يخرج عما قرره جمهور الفقهاء فى الجملة ، وإن اختلفوا مع بعضهم ، فقد اتفقوا مع آخرين .

والعلة كما يعرفها جمهور الأصوليين الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم كالإسكار بالنسبة للخمر ، فإن علة التحريم هى الإسكار ، وهو وصف ظاهر منضبط .

وعرف بعض الأصوليين العلة بأنها الوصف المتميز الذى يشهد له أصل شرعى بأنه قد نيط به الحكم ، وهذا التعريف فى معناه يتفق مع الأول .

وهنا نجد أن جمهور الفقهاء يشترطون فى العلة أن تكون وصفاً منضبطاً ، بمعنى

أنه يكون متميزا تميزا ظاهراً ، بحيث يمكن أن تناط الأحكام به ، فمثلا العلة فى قصر الصلاة هو السفر . وهو وصف ظاهر مضبط ، والمناسب هو المشقة التى تصاحبه غالباً وهى غير منضبطة فقد يشعر شخص بمشقة لا يشعر بها آخر ، فجعل السفر هو السبب الذى تناط به الرخصة ، ولم تجعل المشقة التى لا تنضبط هى العلة التى تناط بها رخصة القصر عند من يقول إنه رخصة وترك أمر المشقة إلى التقدير الشخصى للمكلف .

وإن الزيدية لا يشترطون الانضباط . ولذلك يعللون الأحكام بالمناسب المرسل عامة ، ويعدون بهذا الاعتبار المصلحة المرسلة من القياس ، لأن الأحكام فيها تناط بالمناسب المرسل ، ولا تناط بالعلة المنضبطة . وإنه على هذا الرأى طائفة من المالكية والحنابلة . ومن الحنابلة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم .

وإنه لأجل أن يتميز المنهاجان نقول : إن الفرق بين العلة والوصف المناسب ، أن المناسب هو النفع أو دفع المفسدة التى قصد إليه الشارع عند ما أمر أو نهى، والعلة هى الوصف الظاهر المنضبط الذى تتحقق فيه المنفعة والمفسدة فى أكثر الأحوال ، وذلك عند جمهور الفقهاء ، فالاشتراك فى العقار مثلا هو العلة فى ثبوت الشفعة أيا كان نوع الشركة إذ أن ملكية العقار طويلة الأمد عادة ، لأنه ليس مالا سائلا ينقل بين الأيدى الكثيرة ، والوصف المناسب للشفعة هو دفع الأذى الذى يتوقع من دخول أجنبى لم يكن بين الشركاء أو الجيران ، وتوقع النزاع المستمر . فشرع الشفعة دفعاً لهذا الأذى المتوقع الذى يقع كثيرا ، وربما لا يقع .

والذين اشترطوا الانضباط لا يعتبرون المناسب المرسل أصلا للقياس، لأنه غير منضبط فلا تقاس الأحكام على أساسه ، والزيدية ومعهم بعض الحنابلة وبعض المالكية يعتبرونه أصلا للقياس . وإن لم تكن منضبطة . ولذلك أدخلوا المصالح فى الأقيسة .

شروط العـــلة :

٣٩٣ — شروط العلة عند الزيدية أربعة :

أولها — أن تكون وصفاً ظاهراً يمكن أن يجرى عليه الإثبات ، ومن ذلك كون نزول الدافة علة لمنع ادخار الأضاحى ، فإنه يروى الشافعى أن النبى ﷺ كان قد نهى عن ادخار لحوم الأضاحى ، ثم أباحها لهم فى العام التالى ، وقال فى علة النهى ، إنما فعلت ذلك لأجل الدافة ، والدافة الجماعة من الناس الذين ينتقلون من مكان إلى مكان ، وليس معهم زاد يتزودون به ، فدل هذا على أنه عند وجود الدافة يحرم ادخار لحوم الأضاحى ، وإن لم تكن الدافة يباح الادخار . فكان ذلك إعمالا للعلة وجوداً وعدماً ، ويصح أن يقاس على الدافة ، حال المجاعات والأزمات ، فإن ادخار لحوم الأضاحى فى هذه الحال لا يجوز ، لأن حاجة الفقراء فى المجاعات لا تقل عن حاجة الدافة .

والشرط الثانى — أن تكون هناك ملاءمة أو مناسبة بين الحكم والوصف الذى اعتبر علة ، فالسكر علة مناسبة لتحريم الخمر وحاجة المسافرين الذين لا زاد معهم علة مناسبة لمنع الادخار ، فنقاس عليها حال المجاعة ، وهكذا .

والشرط الثالث — أن يكون الوصف الذى اعتبر علة للحكم متعدياً ، لا يقتصر تحققه على موضع النص ، بل يصح أن يتحقق ويؤثر أثره فى غير موضع الحكم ، كالأمثلة السابقة ، وهذا الشرط قد وافق عليه الزيدية ، وخالف فيه بعض الشافعية ، فقد جوزوا فى العلة أن تكون قاصرة غير متعدية ، وقد اشترطوا تعرف العلة لا لتعدى الحكم ، بل لبيان تعلق الحكم بذلك الوصف ، ووجه الحنفية مع الزيدية أن الحكم فى موضع النص ثابت بالنص لا بالعلة ، لأن إضافة الحكم فى موضع النص فى معنى الإبطال للنص . وفائدة معرفة العلة هو تعدية الحكم إلى موضع لا نص فيه ، وتتحقق فيه العلة .

وهذه الشروط الثلاثة متفق عليها ، وقد خالف أكثر الزيدية فى الشرط الرابع ،

وهو أن يكون الوصف منضبطاً ، وسيكون لذلك فضل بيان عند الكلام فى المصلحة ، كأصل من أصول الاستنباط .

عموم العلة :

٣٩٤ — قررنا أن الزيدية يعتبرون العلة متعدية ، وقد قالوا إنها إذا ثبتت كانت عامة بحيث يتحقق الحكم حيث تحققت ، وهذا رأى فقهاء العراق الذين حكموا بعموم العلة ، وعموم تطبيقها ، بحيث إذا صارت قاعدة وجب تطبيقها ، وكل حكم يخالفها يعتبر مخالفاً للقياس، وبذلك تتقرر الأصول، وتثبت الأحكام ، ويضبط الحمل على النصوص الشرعية ، وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التى تجىء مخالفة للقياس وسائرة على غير القواعد المقررة ، ولها احترامها لمقام النص عليها .

وقد بحث الزيدية فى عموم العلة ، وانتهوا إلى ما انتهى إليه العراقيون ، وعلى ذلك رأى الأكثرين منهم[1] .

٣٩٥ — وإذا كانت العلة عامة كما هو المنطق ، وتطبق حيث وجدت ، فهل هى قابلة للتخصيص كشأن كل عام يرد عليه ما يخصصه .

وقد اختلف الحنفية ، كما اختلف الزيدية فى جواز تخصيصها ، فأخذ بعض الزيدية ، وأبو زيد الدبوسى ، وأبو الحسن الكرخى ، وأبو بكر الرازى الشهير بالجصاص من الحنفية بجواز تخصيصها ، وقال بعض الزيديه وبعض الحنفية لا يجوز تخصيصها ، واتفق المجيزون للتخصيص ، والمانعون له على أن العلة متى ورد عليها ما يمنع تعدى حكمها فى موضع معين لنص أو إجماع على خلافه ، فإنه لا يثبت حكمها فى ذلك الموضع ، وإن ذلك لا يعتبر تخصيصاً

---

(١) راجع هذا فى كتاب معيار العقول ورقة ١٠٦ وما يليها ، وهى مصدر التفصيل الذى يجىء بعد ذلك .

عند من يقول إنها غير قابلة للتخصيص ، لأنها قائمة فى موضع النص . ولكن تعارض فى الموضع دليلان :

أحدهما — موجب العلة العامة .

والثانى — النص أو الإجماع ، أو علة أخرى أقوى فى هذا الموضع ، فيقدم أقوى الدليلين ، وليس فى ذلك تخصيص لعموم العلة ، ولكنه تقديم غيرها عليها فى العمل مع بقائها .

وموضع الخلاف بين الأصوليين فى هذا هو كونها غير صالحة للعمل فى بعض الأحوال بمخصص من المخصصات .

فقد قال الذين أجازوا تخصيصها يجوز ذلك ، واحتجوا بأنها أمارة على الحكم ، وليست موجبة بنفسها ، وذلك بجعل الشارع ذلك لها ، وابتلى المجتهد باستنباطها ، فجاز أن تكون أمارة فى موضع دون موضع ، وإنها أمارة بظهور الحكم بأثرها فى غالب الأحوال لا فى كلها ، كالغيم الرطب فى الشتاء فهو أمارة للأمطار ، وقد تتخلف الأمطار عنه فى بعض الأحوال ، ومقتضى هذا المذهب أن تكون العلة متلاقية مع المنفعة ، فإذا لم تتحقق المنفعة مع العلة فإنها تخصص ، ولا تطبق فى هذا الموضع .

والذين منعوا التخصيص وقالوا إن العلة لا تقبل التخصيص ، قرروا أن تخصيصها غير ممكن ، لأن وجود العلة وتخلف الحكم نقض لكون الوصف علة يتبعها الحكم ، ثم إن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلة لا تدل على الحكم فى ذلك الموضع الذى قام الدليل على تخصيصها فيه ، ومؤدى ذلك ألا تنطبق فيه ، أى لا تكون مؤثرة فيه ، أى أنه لا يدخل فى عمومها ، فلا يكون تخصيص ، لأن الموضع لم يكن قد شمله معنى العموم ، وذلك يؤدى إلى ألا تكون موجودة فى الفرع . أو يكون استخراج الوصف الذى يصلح علة غير سليم ، والتخلف فى بعض الأحوال هو الذى نبه إلى أن ثمة خطأ فى استنباط العلة ، كمن يستدل

فى برية على طريقه بوجود أميـال . فإذا وجد أميالا بيضاء استدل بها على طريقه ، فإذا وجد ميلا أسود ، فسلك الطريق على هديه ضل ، فإن ذلك يجعله يعدل أمارة الهداية ، فيضيف وصفاً إلى الأميال الهادية . وهى الأميال البيض ، لا مجرد الأميال .

وبمقتضى هذا المذهب يتقرر أن العلة عامة .

٣٩٦ — هذا بحث يبدو أنه نظرى . ولـكنه عملى . لأن الذين يجيزون التخصيص قد يعللون بالمنفعة ، والذين لا يجيزون لا يعللون بها ، والأول أقرب إلى منهاج أكثر الزيدية الذين يعللون بالأوصاف المناسبة من غير حاجة إلى اشتراط الانضباط . فالمناسب المرسل عندهم علة للقياس كما قررنا من قبل .

٣٩٧ — والعلة أمارة كاشفة عند الزيدية كما هى عند جمهور الفقهاء . فليست العلة مؤثرة فى الحكم بذاتها ، بمعنى أنها توجد الحكم فى الفرع ، بل إن العلة تبين حكم الشرع فى الفرع ، وتبين الارتباط بين الفرع والأصل ، وشمول حكم الله تعالى للفرع ، وما كان الأصل إلا علماً يهتدى به للوصول إلى حكم الله تعـالى فى الفرع ، ولقد جاء فى كتاب معيار العقول فى مقدار قوة العلة الفقهية ما نصه : « العلة كاشفة لا مثبتة » [1] .

٣٩٨ — والعلة يثبت الحكم معها وجوداً ، وينتفى عند انتفائها ، فهو يدور معها وجودا وعدما ، فإذا وجدت ثبت الحكم وإذا انتفت انتفى الحكم ، ولذلك يقسم الزيدية القياس إلى قسمين قياس طرد ، وقياس عكس ، وقياس الطرد أن يثبت الحكم حيث ثبتت العلة ، وقياس العكس أن يثبت نقيض الحكم فى الفرع إذا اختلف الأمران فى الصفات ، وهذا تطبيق دقيق لقانون التماثل ، فالاسكار يثبت الحكم وهو التحريم فى كل مشروب أو مطعوم يتحقق فيه ، وينتفى التحريم إذا لم يتحقق إلا إذا وجد التحريم لسبب آخر غير الإسكار كالنجاسة ونحوها ، ووجود النجاسة فى الثوب

(١) معيار العقول ورقة رقم ٣ . ٢ .

علة لفساد الصلاة ، وهو أمر طردى ، وزوالها يثبت النقيض ، وهو جواز الصلاة فيها ، ووجود السكر فى شراب يوجب تحريمه ، وزوال الإسكار منه يثبت النقيض ، وهو الحل ، وهكذا كل وصف فى أمر يوجب حكما فيه يستمر الحكم ما وجد الوصف ، فإذا زال الوصف فإن نقيض الحكم يثبت ، ووجود الحكم مع الوصف قياس طردى ، وزوال الحكم عند زوال الوصف قياس عكسى .

٣٩٩ — والعلة إما أن تكون واضحة كما إذا كانت متحققة ثابتة فى الأصل بنص أو إجماع ، ويجتهد المجتهد فى تعرف وجودها فى الفرع مثل قول النبى ﷺ فى الهرة : « إنهن من الطوافين عليكم » ، ونعلم بهذا أن كون الحيوان من الطوافين علة لطهارته ، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف من الحشرات والهوام كالفأرة ليلحقها بالهرة . وهذا النوع سمى قياسا جلياً ، قد أقر به جماعة ممن ينكرون القياس ، وقد قال النظام إنه إذا كانت العلة ثابتة بالنص فإن ذلك لا يسمى قياسا لأن اجتهاد المجتهد إنما هو فى تطبيق النص .

والقسم الثانى الذى يقابل القياس الجلى هو القياس الخفى ؛ وهو الذى خفيت علته فى الأصل ، ولم يوجد نص يثبتها ، ويجتهد الفقيه فى تعرفها بوسائل من مسالك العلة .

والقياسان يسميان قياس العلة ، يقابلهما قياس الشبه ، وقد فسر الشافعى فى الرسالة قياس الشبه بأنه يكون الأمر المسكوت عن حكمه له فى الأصول أشباه مختلفة فيلحق بأقرب الأصول شبهاً به ، ويسمى الشافعى قياس العلة قياس المعنى [1] ، ويقول فى ذلك :

والقياس من وجهين :

أحدهما — أن يكون الشىء له شبه فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه

---

(١) معيار العقول : أقسام القياس ورقة ١١٢ .

وأن يكون الشيء له فى الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاها به ، وأكثر شبهاً فيه وقد يختلف القائسون فى هذا »[1] .

٤٠٠ — وهذه الأقسام كلها مذكورة فى كتب الأصول الزيدية ، وقد ذكرها صاحب الفصول اللؤلؤية ، وصاحب معيار العقول وغيرهما .

ونرى من هذا أن كلامهم فى القياس يتلاقى مع أقوال الجمهور ، يتفق معهم فيما يتفقون عليه ، وما يختلفون فيه يكون قول الزيديين متفقاً مع قول بعضهم .

ولكن هل أثر عن الإمام زيد ذلك التفصيل فى القول الذى فصله الزيديون ؟ وللجواب عن ذلك نقرر حقيقتين :

أولاهما — أن هذا التفصيل وتشعيب القول لم يكن إلا بعد أن اتسع القول فى دراسة علم الأصول ، والتقت أفكار علماء الأصول على مائدة دراسته الحرة الطليقة من القيود المذهبية ، ولم يكن ذلك قطعاً فى عهد الإمام زيد ، ولا فى عهد الأئمة المجتهدين الأولين ، وأول من وضع القول فى قواعد الأصول هو الإمام الشافعى ، ولكنه لم يشعب القول فيها ذلك التشعيب التى زخرت به المكتبة الإسلامية ، وننتهى من هذا إلى أن ذلك التشعيب لم يؤثر عن الإمام زيد ، ومن العبث محاولة البحث فى أنه كان يأخذ بهذا التفصيل فى فقهه أو لا يأخذ .

الحقيقة الثانية — أن الإمام زيداً أخذ بالقياس ، وإن لم يفصل القول فيه ، وشأنه فى ذلك كشأن معاصره الذى التقى به ، وهو الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه ، وإننا لو فتحنا كتاب المجموع لنجد فى عباراته ما ينبئ عن أخذه بالقياس ، وقد نقلنا لك عبارته فى إثبات أن الكفاءة ليس لها أصل فى الإسلام من اشتراط أن يكون الزوج كفئاً للزوجة فى نسبه أو ماله أو نحو ذلك . ولننقل لك هذه العبارة : « قال أبو خالد : سألت زيد بن على عليهما السلام عن نكاح الأكفاء . فقال عليه السلام : « الناس بعضهم أكفاء لبعض عربيهم

(١) الرسالة ص ٤٧٩ .

وعجميهم وقرشيهم وهاشميهم سواء إذا أسلموا وآمنوا فدينهم واحد ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، دماؤهم واحدة ودياتهم واحـدة ، وفرائضهم واحدة ليس لبعضهم على بعض فى ذلك فضل » .

ونرى من هذا أن الإمام زيداً رضى الله عنه قد قاس المساواة الدينية ، وعدم الالتفات إلى تفاوت الأنساب على المساواة فى الديات ، فـكما أن المساواة فى الدماء ثابتة ، فلا تفاوت بالأنساب فى الزواج ولا فى غيره .

وفى الـكفاءة أيضاً استخدم القياس لنفيها وصحة الزواج مع عدم تحلفها بثبوت النسب إذا حصل دخول ، وبأنه إن طلقها قبل الدخول لها نصف المهر ، وإن طلقها بعد الدخول لها المهر كاملا ، وقال فى ذلك رضى الله عنه :

« سألنا أهل النخوة والـكبر من العرب ، فقلنا أخبرونا عن نكاح العجمى للعربية حرام هو أم حلال ، فقال بعضهم حلال ، وقال بعضهم حرام ، فقلنا لهم أرأيتم إن ولدت ولداً هل يثبت نسبه ، قالوا نعم ، فقلنا إذن هو حلال ، لأنه لو كان حراماً لم يثبت نسبه ، أرأيتم إن طلقها قبل أن يدخل بها هل عليه نصف الصداق ، أرأيتم إن دخل بها هل يكون لها ما سمى لهـا أو مهر مثلها ، أرأيتم إن دخل بها هذا الأعجمى هل يحل لها ذلك الزوج الذى قد طلقها ثلاثاً ، أرأيتم إن مات وله مال هل يورثونها منه ، أرأيتم إن رضى به أبوها أو أخوها أهو جائز أم باطل ، هذا كله جائز وهو نكاح صحيح » .

ونرى أنه استخدم القياس فى هذه المجادلة ، فاعتبر صحـة الزواج مع عدم الـكفاءة ، بثبوت النسب فى هذا الزواج وبوجوب المهر أو نصفه ، واعتبر كل هذه ظواهر تدل على الصحة ، وفى كل ذلك أقيسة .

٨ — الاستحسان

٤٠١ — ذكر الاستحسان فى باب القياس عند الزيدية على أنه ضرب من ضروبه ، أو على أن الكلام فيه متعلق به ، والاستحسان جرى فى الفقه المالكى ، والفقه الحنفى ، وجرى فى الفقه الزيدى أيضا ، وقد خالف الشافعى فى الاستحسان ، وروى عنه أنه قال من استحسن فقد شرع .

ومعنى الاستحسان عند المالكية يتلاقى مع الاستدلال المرسل ، وهو أن تقدم مصلحة على القياس فى جزئية من الجزئيات التى تطبق فيها علة القياس ، فإذا عارض الأخذ بالقياس مصلحة تقدم المصلحة على القياس ، وهو تقديم للمصلحة على القياس بهذا الاعتبار ، وقد روى عن الإمام مالك أنه قال ان الاستحسان تسعة أعشار العلم ، وهذا ينطبق على المعنى اللغوى ، لأن الاستحسان طلب الأمر الحسن ، والأمر الحسن فى الإسلام هو ما يكون فيه مصلحة ملائمة لمقاصد الشرع ، ولذا تميل المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة ، فالاستحسان عند المالكية لتخفيف حدة القياس ، ومنع شذوذه ، لأنه إن خالف المصالح الشرعية كان شاذاً .

والاستحسان عند الزيدية يتقارب معناه من الاستحسان عند الحنفية ، ولنذكر تعريف الفريقين له ، ومنه يتبين وجه المقارنة .

قد عرف أبو الحسن الكرخى الاستحسان عند الحنفية فقال : « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » .

وقد جاء فى كتاب معيار العقول فى الاستحسان : « وأسد ما قيل فى تحديده إنه العدول عن اجتهاد ليس له شمول مثل شمول اللفظ إلى أقوى منه ، يكون كالطارىء عليه ، قوله ليس له شمول اللفظ احتراز عن نسبة شمول العموم إلى مخصصه ، فليس من الاستحسان وقوله إلى أقوى احتراز عن العدول من النص إلى القياس ،

أو إلى نص أضعف ، فليس باستحسان ، وقوله يكون كالطارىء عليه احتراز من ترك الاستحسان لأجل القياس ، فذلك ليس باستحسان ، بل عمل بغير الطارىء ، وهو القياس ، لأن الاستحسان كالطارىء على القياس »[1] .

٤٠٢ — وعلى هذا التعريف يكون مؤدى الاستحسان هو العدول عن القياس لأمر طارىء أوجب الأخذ بدليل أقوى ، وهذا مؤدى الاستحسان عند الحنفية وقد قال بعد ذلك مفصلا القول : « لا بد لتحقيق الاستحسان من دليلين ظنيين ، معدول عنه ، ومعدول إليه ، وكلاهما صحيحان لم يختل شرط فى أحدهما ، لكن أحدهما أقوى لوجه مرجح ، وسواء أكانا قياسين أم كانا قياساً وخبرا »[2] .

وبهذا يتبين أنه لا يجرى الاستحسان فى الأدلة القطعية ، لأنه لا يتصور بين دليلين قطعيين ، لأن القطعية فى الدلالة والسند لا يمكن أن يجرى فيها تعارض إلا إذا كان أحدهما ناسخا للآخر ، وليس النسخ إلا من عمل الشارع ، أما الاستحسان فهو ترجيح اجتهادى ولا يتصور التعارض بين قطعى وظنى ، لأن القطعى يلغى اعتبار الظنى ، وإذن يتعين أن يكون الدليلان ظنيين ، ولا يمكن أن يكون المعدول عنه نصا إلى قياس ، لأن القياس له نوع عموم باطراد علته ، فلا يعد طارئا ، إذا ووزن بالنص ، ولأن النص يلغى اعتباره .

وعلى ذلك يكون الاستحسان واردا على قياس صحيح لم يختل شرط من شروط صحته ، ويعارض القياس إما بقياس أقوى منه ، ويوجب العدول عنه فى موضع استثنائى ، ويسرى إلى كل ما يشبهه ، وإما بخبر آحاد ، أو بإجماع ثبت وقوعه بخبر آحاد ، أما الإجماع الذى ثبت بالتواتر فإنه يكون قطعيا ، فيلغى اعتبار الظنى وهو القياس .

٤٠٣ — وفى هذا القدر يتلاقى المذهب الحنفى مع المذهب الزيدى فى الأخذ

---

(١) معيار العقول فى علم الأصول ورقة رقم ١١٠

(٢) الكتاب المذكور ورقة رقم ١١١

بالاستحسان فى أقسامه ، ولقد قسم الحنفية الاستحسان إلى أربعة أقسام :

أولها — استحسان القياس ، وثانيها — استحسان السنة ، وثالثها — استحسان الإجماع ، ورابعها — استحسان الضرورة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام :

استحسان القياس :

أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر مطرد ، وهو القياس الاصطلاحى ، والآخر خفى يقتضى إلحاقها بأصل آخر ، غير الأصل الأول ، وهو أقوى أثراً فى المسألة التى يتنازعها القياسان ، فيحكم فى المسألة بمقتضى القياس الخفى الأقوى أثراً فيها ، وقوة الأثر وضعفه أساسهما التيسير ورفع الحرج ، فأقواهما ما يكون فيه تيسير ، وجلب مصلحة أكبر ، ودفع مضرة أقوى ، ولذا قال السرخسى فى حاصل العبارات «انه ترك العسر إلى اليسر قال تعالى : «يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر» ، وقال ﷺ : «خير دينكم اليسر» .

ومن أمثلة هذا النوع من الاستحسان هذان المثلان :

أولها — أنه إذا اختلف المتبائعان فى مقدار الثمن قبل أن يقبض المشترى المبيع ، فإن موجب القياس الظاهر أن الذى يجب عليه إثبات الدعوى بالبينة هو البائع ، لأنه مدعى الزيادة فى الثمن ، وإذا لم تكن له بينة حلف المشترى ، ولكن استحسن أن يحلف البائع والمشترى ، لأن كليهما ينكر شيئاً يدعيه الآخر ، فالبائع يدعى الزيادة ، وينكر استحقاق المشترى للمبيع من غير أدائها ، والمشترى يدعى استحقاقه للمبيع من غير هذه الزيادة ، وينكر وجوبها ، وهذه علة الاستحسان ، وهى أقوى تأثيرا من علة القياس الظاهر المتبادر ، وهذا كله إذا كان الخلاف قبل القبض ، أما بعد القبض فيحلفان ، ولكن باستحسان السنة لا باستحسان القياس على ما سنبين .

وثانيهما — مسألة سؤر سباع الطير ، وهو بقية الماء الذى يشرب منه ،

فإن سباع الطير كالنسر تشبه سباع البهائم فى كون لحمها نجساً ، وكونها سباعاً تتغذى من اللحوم ، وسباع البهائم سؤرها نجس ، فيكون سؤر هذه نجساً أيضاً هذا هو القياس الظاهر ، ولكن هناك قياس خفى يفرق بين سؤر سباع البهائم . وسؤر سباع الطير . ذلك أن سؤر سباع البهائم كان نجساً لاتصاله بلعابها ، ولعابها نابع من لحمها النجس . أما سباع الطير فإنها تشرب بمناقيرها ، فلا تلتى بلعابها فى الماء ، ولا تترك المناقير أى أثر فى الماء ، فلا يصيب الماء نجاسة . فلا يكون السؤر نجساً ، وهذا هو الاستحسان .

٤٠٤ — واستحسان السنة هو أن يثبت من السنة ما يوجب ترك القياس فى موضع من المواضع ، ومن ذلك حديث : « إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا » ، ومن ذلك حديث صحة صيام الآكل ناسياً والشرب ناسياً ، ومنه عند الحنفية حديث بطلان الوضوء بالقهقهة فى الصلاة ، وكل هذه الأحاديث مخالفة للأقيسة ، فيترك القياس فى مواضعها ، ويسمى هذا استحساناً .

والفرق بين استحسان القياس ، واستحسان السنة أن استحسان القياس يمكن تعدى حكمه إلى كل موضع تثبت فيه علة القياس الاستحسانى ، فنى الاختلاف فى المبيع قبل القبض يجرى القياس فيكون التحالف إذا اختلفا فى أجرة الإجارة قبل قبض العين ، أما استحسان السنة فإنه يقتصر فيه على مورد النص ، ولا يتجاوزه إلا إذا كانت له علة تسوغ التجاوز ، وفى التحالف بعد القبض لا توجد علة ، ولذلك اقتصر فيه على مورد النص .

٤٠٥ — واستحسان الإجماع أن يترك القياس فى مسألة انعقد فيها الإجماع على غير ما يؤدى إليه موجب القياس . وذلك كانعقاد الإجماع من المسلمين على صحة عقد الاستصناع ، لأن القياس يوجب بطلانه . إذ لا يصلح عقد بيع لأن المبيع معدوم ، ولا يصلح عقد إجارة ، لأن المادة من الصانع ، ولكن

جاز ذلك العقد لإجماع المسلمين على جوازه ؛ إذ أن العمل فى كل الأزمان على صحته ، وتعارفوا على عقده ، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس ، ويكون العمل به عدولا عن دليل إلى أقوى منه .

وقد يعتبر الزيدية الاستحسان فى عقد الاستصناع استحسان قياس ، لأن جوازه للمصلحة ، وهي الوصف المناسب الذى يمنع الحرج ، وذلك عندهم ضرب من ضروب القياس .

٤٠٦ — والقسم الرابع — استحسان الضرورة ، وهو أن يوجد فى المسألة ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس ، والأخذ بمقتضاها مثل تطهير الأحواض والآبار ، فإنه لا يمكن تطهيرها إذا أخذنا بالقياس . لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر ، إذ الماء الداخل فى الحوض يتنجس ، والدلو يتنجس بملاقاة الماء النجس ، فلا تزال تعود ، وهى نجسة ، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة الملزمة ، وللضرورة أثرها فى سقوط الخطاب ، وقد قدروا عدداً من الدلاء ، تلقى فى الحوض وينزح . وعدد من الدلاء تنزح من البئر ، وبتكرارها تخف أجزاء النجاسة ، وإن كان لا تقطع تماماً .

٤٠٧ — هذه أوجه القياس عند الحنفية ، وهى تتلاقى مع الزيدية فى استحسان القياس ، واستحسان السنة الواردة بخبر آحاد . لأنه يكون فيهما تعارض دليلين ظنيين كلاهما صحيح ، أما استحسان الضرورة عند الحنفية ، فلا ينطبق عليه كلام الزيدية ، لأنه تواردقطعى على ظنى ، فيقدم القطعى ، والضرورات دائماً تبيح المحظورات ، لأنها تسقط الخطاب فى النصوص القطعية ، فكيف بالقياس الظنى ، وكذلك يقال بالنسبة للإجماع إذا كان قطعياً ، فإنه لا يكون استحساناً عند الزيدية ، إذ لا ينطبق عليه التعريف ، وأما الإجماع الذى يثبت بطريق آحاد فإنه قد يكون العدول عنه إلى القياس عدولا عن دليل ظنى إلى دليل ظنى

أيضاً ، وبهذا يتبين أن الاستحسان الحنفى يتقارب فى منطقه من الاستحسان عند الزيدية ، والفرق بينهما دقيق .

ويلاحظ أن الاستحسان لأجل المصلحة بترك القياس فى جزئية لمصلحة فى الموضع ، مأخوذ به عند الزيدية ، ولكنه داخل فى مضمون الاستحسان لأجل القياس عندهم ، لأن المصلحة هى الوصف المناسب ، وهى تصلح علة فى القيـاس عندهم ، فيكون بها التعارض :

٤٠٨ — والاستحسان عند الزيدية كالاستحسان عند الحنفية - أيعد تعبداً بالعقل من غير اعتماد على النصوص ، حتى ينطبق عليه قول الشافعى من استحسن فقد شرع ، أو أن الاستحسان تلذذ ، والجواب عن ذلك أن الاستحسان الحنفى عدول عن القياس إلى دليل أقوى منه ، فلا يعـــد من استحسن مشرعاً ، لأنه اعتماد على دليـل معتبر شرعاً ، والشـافعى يقرره ، وأما الاستحسان عند الزيدية فإنه بالنسبة لاستحسان القياس المبنى على علة منضبطة لا يدخل فى الاستحسان الذى أنكره الشافعى ، وأما استحسان القياس المبنى على مصلحة عندهم فإنه يدخل فيما استنكره الشافعى . لأن الشافعى يشترط فى القياس الاعتماد على نص معين هو الأصل ، وقياس المصلحة ليس اعتمادا على نص بعينه ، بل هو اعتماد على جنس الأحكام ، وهو مما كان يسميه الشافعى استحساناً ، إذ أنه لم يوجد فيه حمل على نص معين ، وكل ما كان كذلك يسميه الشافعى استحساناً ، لأنه غير مُعْتَمَد على دليل معين .

٤٠٩ — ونقف هنا وقفة قصيرة حول رأى الإمام زيد فى الاستحسان أكان يأخذ به أم كان لا يأخذ ؟ ونقول فى ذلك إنه لم تكن فى عهد الإمام زيد قد ضبطت موازين الاستنباط فى قواعد مؤصلة ، وإن كان للاستنباط مناهج يتجه إليها الفقه ويلاحظها فى ذات نفسه ، وإن لم يصرح بها فى قوله فى كثير من الأحيان ، ولم يؤثر عن أبى حنيفة الذى كان الإمام فى القياس والاستحسان معلة

ضبط للقياس وضبط للاستحسان ، ولكن أثر عنه أنه كان يستعملهما ، ولذا قال فيه تلميذه محمد بن الحسن : « إن أصحابه كانوا يتنازعونه المقاييس فإذا استحسن لم يلحق به أحد » .

والاستحسان الزيدى أخذ بالنص أو القياس أو المصلحة وقد أثر من فقه الإمام زيد ما يدل على اعتباره القياس منهاجاً استنباطياً سليما ، والمصلحة قد أثر عن الإمام على رضى الله عنه الأخذ بها . فقد أفتى بتضمين الصناع ، وقال رضى الله عنه : « لا يصلح الناس إلا ذاك » ، وأفتى بقتل الجماعة بالواحد ، وبناه على المصلحة ، وهكذا . وقد ثبت ذلك عنه رضى الله عنه ، وروى المجموع مثله ، وهو متبع عند الإمام زيد رضى الله عنه ، فيكون من المعقول أن يأخذ زيد بالمصلحة فى مقابل القياس ، وهو ما نرجحه .

٩ — المصلحة المرسلة

٤١٠ — تدل كتب الأصول عند الزيدية على أنهم أخذوا بالمصلحة المرسلة، ولكنهم سموها قياساً، وهى تسمى الاستدلال المرسل، وتسمى المناسب المرسل، كما تسمى المناسب الغريب.

وذلك لأن القياس عندهم أساسه العله، والعلة قد تؤخذ بالاستنباط، وذلك بالربط بين حكم منصوص عليه، والفرع الذى لا يعرف حكمه، وقد سلكوا لاستخراج العلة بطريق الاستنباط طرائق كثيرة منها المناسبة بين الحكم فى الأصل، والفرع. وقسموا المناسب إلى مؤثر، وملائم، وغريب، ويسمى القسم الأخير مناسباً مرسلا.

(ا) والمناسب المؤثر ورد من الشارع بالنص أو الإجماع على أن وصفاً معيناً هو علة الحكم. كالإسكار بالنسبة بالنسبة للخمر، فإنه قد ورد عن الشارع ما يدل على أنه الوصف المناسب المؤثر فى الحكم، وكإثبات الولاية فى النكاح بالنسبة للصغير أو الصغيرة، لثبوت الولاية على المال.

(ب) والمناسب الملائم هو الذى لا يشهد له دليل من الشارع بالاعتبار بذاته، ولكن يشهد دليل شرعى من نص أو إجماع على اعتباره علة لجنس الحكم، أو اعتبار جنس الوصف علة لمثل هذا الحكم، أو اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم.

ومثال ما يعتبر فيه الوصف علة لجنس الحكم هو تقدم الإخوة الإشقاء فى الميراث، فقد اعتبر ذلك الوصف، وهو كونهم أشقاء علة لتقدمهم فى الولاية على النفس. فإن الولاية غير الميراث. ولكن بينهما مجانسة. لأن الوارث مولى المورث.

ومثال ما يكون فيه اعتبار جنس الوصف علة للحكم جمع الصلاة فى السفر

عند مالك رضى الله عنه . فإن العلة فيه هو المشقة التى تكون بالمسافر . وهو جنس . فاعتبر جنسها فى المطر ، إذ تكون المشقة ثابتة . ويكون الجمع بين الصلوات ، وهو ذات الحكم الثابت فى الأصل عنده .

ومثال ما يكون فيه الوصف الذى اعتبر جنسه علة لجنس الحكم بتقرير من الشارع ، طهارة سؤر الهرة ، فقد قال النبى ﷺ « إنهن من الطوافين عليكم » ، فدل هذا على أن علة الطهارة فى سؤر الهرة هو دفع الحرج والضيق . لهذا كان كل حرج وضيق سبباً يؤدى إلى التخفيف . كرؤية الطبيب عورة المرأة ، فإن منعه يؤدى إلى الحرج والضيق فيكون مباحا .

٤١١ — هذا القسمان من المناسب يعتمدان على نص . وقد اتفق فقهاء القياس على أن المناسب المؤثر يصلح علة ، واختلفوا فيما عداه . فنهم من أخذ بالقسم الثانى ، ومنهم من لم يأخذ .

أما القسم الثالث . وهو الذى يسمى المناسب المرسل . أو الاستدلال المرسل ، أو المناسب الغريب ، فهو لا يعتمد على نص معين . وهو الذى يسميه مالك وجمهور الفقهاء المصالح المرسلة ، وهو الذى لا يشهد له نص خاص من الشارع لا بالإلغاء ولا بالاعتبار . ولكنه من جنس المصالح التى قررها الشارع الإسلامى . ويقول صاحب منهاج الوصول فى شرح معيار العقول إلى علم الأصول فى المناسب المرسل . وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام :

« هو ما لم يثبت اعتبار جنسه ولا عينه فى محل النزاع ولا غيره ، (أى لا يشهد له نص خاص) وهو أيضا ينقسم إلى ثلاثة أقسام : ملائم ، وغريب ، وملغى ، والأخيران وهما الغريب والملغى مطرحان لا يعمل بهما اتفاقا ، والأول مختلف فيه وهو الملائم المناسب المرسل . (أى اختلفوا هل يصح بناء القياس عليه ، والعمل بالحكم على مقتضاه) . فابن الحاجب وغيره منعوا ذلك مطلقاً ، والصحيح فى المذهب (أى الزيدى) اعتباره . وهو قول مالك

والجويني ، وتردد الشافعي ، واشترط الغزالي في صحة الأخذ به كون المصلحة ضرورية كلية قطعية ، كما سيأتي بيانه في كتاب السير والأحكام ، حيث يحكي الخلاف في جواز قتال المسلمين إذا تترس بهم الكفار ، وقصدونا فإن قتلهم فيه مصلحة ، وهو أن يسلم أكثر منهم من المسلمين ، وضروري أي دعت الضرورة إليه ، وهي المدافعة عن أرواح المسلمين ، فالمسلمون مضطرون إلى المدافعة الكلية ، وذلك حيث يخشى إذا لم يقتل الترس أن يستأصل الكفار المسلمين كلهم »[1] .

٤١٢ — وبهذا الكلام يتبين أنهم يأخذون بالمناسب المرسل الذي لا يشهد له نص خاص ، ولكن يقيدونه بأن يكون ملائماً للمقاصد الشرعية ، ويعرف المناسب المرسل الملائم الذي يأخذون به بأنه ما ثبت له اعتبار حملي غير معين لكنه مطابق لبعض مقاصد النوع الحملية »[2] أي أنه لا يشهد له نص خاص ، ولكنه ملائم لمقاصد الشرع الحملية ، ويكفي في الملاءمة ملاءمته لبعضها ، أي بأن تكون هذه المصلحة مما قرر الشارع اعتبار جنسها ، كحماية المسلمين عامة بقتل بعض المسلمين الذين يضعهم الأعداء في مواجهة جيش الإسلام ليحتموا به ، وإذا لم يقتلوا تمكن الأعداء من رقاب المسلمين ، ومثل ذلك قتل المفسدين ، وقتل الزنادقة الذين يضلون الناس ويفسدون عليهم أمر دينهم ، ومثل تحريم الزواج على من يتبت أنه لا أربَ له في النساء ، ويخشى على زوجته الفتنة ، ومن المصلحة دفع الفساد ، وإنه من المقررات عندهم أن دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة ، ولذا إذا تساوى في أمر الضرر والمنفعة[3] حرم تقديماً لدفع المضرة على جلب المصلحة .

---

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول – ورقة ١١٧ .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) الكتاب المذكور ورقة ١١٨ .

فهذا النوع من المصالح معتبر عندهم .

٤١٣ — والمناسب المرسل الغريب الذى لم يؤخذ به عندهم على أنه من القياس هو ما لم يثبت له جنس من المصالح فى الشرع لا جملة ولا تفصيلا لكن العقل يستحسنه ، ويحكم بمقتضى ذلك الاستحسان المجرد ، وليس له نظير فى الشرع ، ويقول فيه صاحب منهاج الوصول . « فكان مناسباً غريباً لكون الشرع لم يعتبر بعينه ولا جنسه فى شىء من الأحكام الشرعية ، فكان لذلك مطرحاً »[1] ، ومن المناسب المرسل الملغى . ما صادم النص ، وإن كان لجنسه نظير فى الشرع ، وقد ضربوا لذلك مثلا ، الفقيه الذى أفتى أحد ملوك الأندلس عند ما واقع جاريته فى رمضان ـ بأن عليه صوم ستين يوماً ، مع أن النص الوارد فى هذه الكفارة يفيد أنه يجب عليه أولا عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام ستين يوماً ، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، وقدم صيام الستين يوماً للازدجار إذ الرقاب عند هذا الملك كثيرة ، فالازدجار أمر أقره الشارع ، وهو مصلحة شرعية فى ذاتها ، ولكن الشارع ألغاها فى هذا المقام . ولذلك كان هذا المناسب ملغى .

ولا يتوهمن القارىء أن مصلحة الازدجار التى لاحظها ذلك الفقيه أقوى فى الاعتبار من المصلحة التى لاحظها الشارع الحكيم ، فقد أخطأ ذلك الفقيه وجه المصلحة ، كما أخطأ فى اعتباره المصلحة فى مقام النص ، تلك المصلحة التى لاحظها الشارع كلية ، إذ أنه لو لم ينزجر ذلك الملك بعتق رقبة مؤمنة ، واسترسل فى مواقعة النساء فى رمضان ، لأدى ذلك إلى أن يعتق ثلاثين رقبة من رقاب المسلمين ، وأيهما أكثر مصلحة للإسلام إحياء ثلاثين رقبة كانت ميتة بالرق ، وحييت بالحرية ، أم صيام ذلك الملك . إن المصلحة الأولى أقوى وأبعد أثراً ، وأطيب ثمرة .

---

(١) الكتاب المذكور .

٤١٤ — ومن هذا يتبين أن الزيديين يأخذون بالمصلحة المرسلة التى لا يشهد لها نص خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء ، ولكن تتفق مع مقاصد الشارع الذى يؤخذ من مجموع النصوص ، ويسمون ذلك المناسب المرسل الملائم ، وهم بهذا يتفقون مع المذهب المالكى تماماً . وقد ذكر ذلك صاحب معيار العقول ، وهو صادق فى النقل عن مالك كل الصدق ، كما سنبين ، ولكنه أخطأ فى قوله ان الشافعى تردد فى اعتبار المرسل الملائم . وذلك لأن المنصوص عليه فى الرسالة والأم الشافعى اللتين رواهما الربيع بن سليمان المرادى ، وهما تحكيان آخر آرائه يفيد بشكل قاطع أن الشافعى لا يعتبر القياس إلا حملا على نص معين قائم ، فيقول : « القياس لا يكون إلا على عين قائمة » أى نص قائم ، ويقول فى ذلك : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه » أى يتحرى معناها ليمكن القياس عليه .

وبهذا يتبين أن الشافعى رضى الله عنه لا يأخذ بالمناسب المرسل . ولو كان ملائماً ، وهذا أساس حملته على الاستحسان ، وفى الحقيقة إن الشافعى تمسك بالنصوص لا يخرج عن أحكامها إلا بقياس ، والقياس ليس إلا توسعاً فى فهم معناها ، إذ يتأخى هذا المعنى ليبنى عليه غيره .

ولذلك قال بعض الفقهاء إن المذهب الظاهرى تولد من المذهب الشافعى ، لأن داود الظاهرى كان تلميذاً للشافعى ، ولأنه تمسك بالألفاظ كما تمسك الشافعى ، بيد أنه نفى تعرف عللها ومعانيها ، ولقد سئل كيف خالف الشافعى فى نفى القياس ، فقال « أخذت أدلته فى إبطال الاستحسان فوجدتها تفيد إبطال القياس » .

٤١٥ — ولهذا لا توافق صاحب معيار العقول على قوله إن الشافعى تردد فى الأخذ بالمناسب المرسل على أنه ضرب من ضروب القياس .

ولكن آراء الزيدية تتفق تمام الاتفاق مع آراء المالكية كما أشرنا . فقد رأيناهم يشترطون فى المناسب المرسل أو المصلحة المرسلة ثلاثة شروط .

أولها — الملاءمة بين المصلحة التى تعتبر أصلا قائما عنـدهم وبين مقاصد الشارع ، فلا تنافى أصلا من أصوله ، ولا تعارض دليلا من أدلته القطعية ، بل تـكون متفقة مع المصالح التى قصد الشارع إلى تحصيلها ، بأن تـكون من جنسها ، وليست غريبة عنها ، وإن لم يشهد لها دليل خاص .

ثانيها — أن تكون معقولة فى ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التى إذا عرضت على العقول تلقتها القبول .

ثالثها — أن يكون فى الأخـذ بها رفع حرج لازم بحيث لم لو يؤخذ بالمصلحة لـكان الناس فى حرج ، والله تعالى يقول : « ما جعل عليكم فى الدين من حرج »[1] .

وإن هذه الشروط معقولة تمنع الآخذ بالمصلحة كدليل قائم بذاته ، أو كدليل يلحق بالقياس ، أو يكون جزءاً منه ـ من أن يخلع الربقة ويجعل النصوص والأحكام خاضعة للأهواء والشهوات .

وبالموازنة بين هذه الشروط المنصوص عليها فى أصول المالـكية ، وما اشترطه الزيدية فى الأخذ بالمناسب المرسل نجد التوافق كاملا ، فإن الزيدية اشترطوا للأخذ بالمناسب المرسل الملاءمة ، وهـذا هو الشرط الأول من الشروط المالـكية ، ولم يعتبروا المناسب الغريب الذى لم يـكن من جنس المصالح التى أقرها الإسـلام واعتبرها ، وهذا أيضا جزء من الشرط الأول ، واشترط الزيدية أن تـكون متفقة مع مقـاصد الشرع المنصوص عليها فى بعض المواضع ، وهذا هو الشرط الثالث عند المالـكية ، وهكذا نجد الفـكرة متحدة ، والاسم متقارب ، فالزيدية يسمونه المناسب المرسل ، والمالـكية يسمونها المصلحة المرسلة ، أو الاستدلال المرسل ، كما عبر الشاطبى فى كتابه الاعتصام عند الكلام فى الاستحسان .

---

(١) هذه الشروط مأخوذة من كتاب الاعتصام للشاطبى جـ ٣ ص ٣٧٠ .

٤١٦ — ولا شك أن المصالح كان لها مقام فى فقه الإمام زيد رضى الله عنه ، وقد ذكرنا فى نهاية الاستحسان ما أثر عن الإمام على كرم الله وجهه من أنه اعتمد فى تضمين الصناع على ما لاحظه من مصالح الناس .

وفى الحق أن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع الإسلامى ، وقد تضافرت على الأخذ بها عدة أصول ، فإن الأخذ بها يكون موافقاً لمقاصد الشارع ، وإهمالها يكون إهمالا لمقاصد الشرع ، وإهمال مقاصد الشارع باطل فى ذاته . ولا يمكن أن يكون الإمام زيد ممن يرفضون الأخذ بمصلحة لا يشهد لها نص خاص ، ولكن تتضافر نصوص الإسلام على مصالح من جنسها .

وإن الإمام زيدا رضى الله عنه قد أيد اختيار المؤمنين للشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما مع قوله إن علياً كرم الله وجهه كان أفضل منهما — وقرر أن ذلك كان لمصلحة المسلمين . لأن الدماء التى أراقها الإمام على رضى الله عنه من العرب أيام إشراكهم لم تكن قد جفت ، والثارات لم تكن قد انطفأت ، فاختار المسلمون أبا بكر ثم عمر ، لمصلحة راعوها .

وبهذا ننتهى إلى أن الإمام زيداً كان يأخذ بالمصالح ، سواء أكانت محمولة على قياس ، كما قرر الزيدية أم كانت غير محمولة على قياس ، بل كانت أصلا قائما بذاته ، كما قرر المالكية ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٠ — الاستصحاب

٤١٧ — لم يتفق الفقهاء على أصل من أصول الفقه بعدالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع غير الاستصحاب، فقد اتفقت الآراء على أنه أصل من أصول الاستنباط، ويؤخذ به حيث لا دليل على التغيير.

والاستصحاب معناه اللغوى المصاحبة أو استمرار الصحبة أو طلبها، وقد عرفه صاحب كتاب الكاشف لذوى العقول، فقال: «هو ثبوت الحكم فى وقت لثبوته فى وقت آخر قبله، لفقدان ما يصلح للتغيير[١]».

وقد عرفه الشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول بأنه «بقاء الأمر ما لم يوجد مايغيره» بمعنى أن ماثبت فى الماضى فالأصل فى الزمن الحاضر والمستقبل بقاؤه. وعرفه ابن القيم: «بأنه استدامة ما كان ثابتاً، ونفى ما كان منفياً»، أى بقاء الحكم نفياً وإثباتاً، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابى؛ بل تستمر حتى يقوم دليل مغير، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية فى عين بدليل يدل على وجودها، كشراء أو ميراث أو هبة أو وصية فإنها تستمر، حتى يوجد دليل على نقل الملكية إلى غيره، ولا يكتفى احتمال البيع.

ومن ذلك أيضا من علمت حياته فى وقت معين، فإنه يحكم باستمرار حياته، حتى يوجد ما يدل على الوفاة، أو يوجد من الأمارات ما يدل على الوفاة.

وإن الأخذ بالاستصحاب فى هذه الأحوال مبنى على غلبة الظن باستمرار الحال موجبة استمرار حكمها، ولذلك لا يعد دليلا عند المعارضة فإذا عارضه دليل آخر لا يلتفت إليه، ولذلك قال فيه الخوارزمى «هو آخر مدار للفتوى»، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها من الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع ثم القياس. فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات

---

(١) الكاشف لذوى المعقول المخطوط بدار الكتب ورقة رقم ١٠٩

فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل بقاؤه .

أقسام الاستصحاب عند الزيدية :

٤١٨ — يقسم الزيدية الاستصحاب إلى أربعة أقسام :

القسم الأول — استصحاب البراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية حتى يوجد موجب التكليف وهو البلوغ إن كان صغيرا ، والعقل ، إن كان قد جُنّ .

والقسم الثانى — استصحاب الملك وهو أن يثبت الملك فإنه يستمر المالك على ملكه حتى يوجد دليل على التغيير ، كمن يئول إليه بالميراث ملكية عين فإنها تستمر على ملكه ، حتى يوجد سبب مغير ، وكمن يثبت زواجه فإنه يستمر مالكا لحقوق الزوجية حتى يثبت الافتراق .

والقسم الثالث — هو استصحاب الحكم ، فإذا توضأ ثم شك فى نقض الوضوء فإن الحكم يستمر ، وإذا طلق ثم شك فى أنه راجع لا تحل له ، لأن التحريم ثبت بسببه المنشىء له وهو الطلاق ، فلا بد من قيام دليل على التغيير .

القسم الرابع — استصحاب الحال أو استصحاب الوصف كالحياة بالنسبة للمفقود ، فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده ، والكفالة وصف شرعى يستمر إذا ثبت ، فيطالب بمقتضاه الكفيل حتى يؤدى الدين أو يؤديه الأصيل ، ومن ذلك وصف الماء بالطهارة فإنه يستمر قائما حتى يقوم الدليل على نجاسته من تغير فى اللون أو الرائحة ، وإذا توضأ الشخص ثبتت له صفة المتوضىء حتى يوجد ناقض من نواقض الوضوء [1] .

---

(١) هذه الأقسام أخذناها من الفصول اللؤلؤية وهى فى ورقة رقم ٢١١ ، وقد وضحناها وضربنا عليها الأمثال .

٤١٩ — وقد اختلف الفقهاء فى مدى الأخذ باستصحاب الحال . فالشافعية والحنابلة أخذوا به باطلاق ، فمن ثبتت له الحياة يستمر حكم الحياة حتى يثبت خلافها ، أما الحنفية والمالكية فقد قالوا فيه : إن فرض بقاء الحال يصلح للدفع ولا يصلح للاثبات ، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال بسبب بقاء الأمر على ما كان عليه ، فإذا لم نجد دليلا نافيا ولا مثبتا أمسكنا لا نثبت جديدا ، ولا ننفى القديم ، أى يدفع بالاستصحاب دعوى من يدعى التغيير إلا إذا كان معه دليل . فالمستمسك بالاستصحاب كالمستمسك بالأصل الذى كان ثابتا ، ولم يقم دليل على نفيه ، فهو لا يقيم دليلا على صحة ما يدل عليه ، ولكن يرد به دعوى كل مدع للتغيير من غير دليل ، فالحنفية والمالكية اعتبروا المستمسك باستصحاب الحال كالمعترض على التغيير فلا يثبت حقوقا له . ولكن تبقى الحقوق الثابتة به قائمة .

وأوضح مثل تظهر فيه ثمرة الخلاف المفقود ، فإن حياته ثابتة بحكم استصحاب الحال ، ولكن ثبوتها للمحافظة على حقوقه الثابتة ، ولا تثبت له حقوقا لم تكن ، ولذلك لا تمس أمواله حتى يحكم بموته فلا تورث عنه أمواله ، ولا يُفرَّق بينه وبين زوجه حتى يحكم بموته ، ولكن لا يكتسب أموالا ولا حقوقا جديدة ليست له إلا أن تكون نماء ملكه الثابت ، وعلى هذا لا تثبت له ملكية فى ميراث من يموت ويكون هو مستحقا لميراث فيه ، ولا تثبت ملكية وصية أوصى له بها ، ومات الموصى وهو مفقود ، وذلك لأن فرض الحيـــاة . إنما هو لبقاء الحقوق الثابتة .

هذا نظر الحنفية والمالكية ، وأما الشافعية فإنهم قالوا إن المفقود تفرض حياته ، وبفرض حياته تثبت له الحقوق الجديدة ، كما تستمر الحقوق الثابتة ونماؤها ، فإذا مات من يستحق الميراث منه ورثه ما دامت حياته مفروضة ، ولم يثبت أنه مات ، ولم يحكم القاضى بموته ، فما دامت الحياة مفروضة البقاء ، فإن كل حق شرطه الحياة يثبت إذ تعتبر قائمة بحكم الأصل لا بمجرد الفرض .

٤٢٠ — هذه أقوال جمهور الفقهاء ، فما هو قول الزيدية أهو يتفق مع الحنفية أم يتفق مع الشافعية ؟ لم تبين بوضوح كتب الأصول التي تحت أيدينا القضية ، ولكن يظهر من إطلاقهم أنهم لا يفرقون بين الحقوق الثابتة . والحقوق التي تثبت بحكم الحياة ، وهم في ذلك قريبون من المذهب الشافعي ، وظاهر عبارة البحر الزخار بالنسبة للمفقود في ميراثه أنه يثبت له حق الميراث ما دام لم يثبت أنه قد توفى أو يحكم بوفاته ، وهذه عبارته :

« لا تقسم تركة المفقود حتى يمضى عمره الطبعي ، وقد مر الخلاف فيه ، فإن عاد رد كل ما أخذ اتفاقا إذ لم يزل ملكه ، فإن مات من يرثه المفقود عزل نصيبه ، حتى ينكشف أمره ، أو يمضى عمره الطبعي ، فإن التبس ترتيب موتهما ، فكما مر في الغرقى ، وحكم الغرقى عندهم أن يرث بعضهم بعضا ، ثم يرث الأحياء من ورثة كل منهم ما آل إليه ، وهذا مذهب أحمد رضى الله عنه ، وهناك قول ثان في المذهب الزيدى يتفق مع قول أبي حنيفة ، وهو أن يرث كل واحد منهما ورثته الأحياء .

وهذا الكلام يدل على أن الزيدية يتجهون إلى أن المفقود يأخذ ما كان ثابتاً وما يثبت له بحكم الحياة ، وهذا رأى الشافعي .

٤٢١ — والاستصحاب يترتب على الأخذ به الأحكام الآتية بالاتفاق :

(ا) أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فإذا ثبتت الزوجية فلا تزول إلا بأمر يقيني ، وإذا ثبت الوضوء لا يزول إلا بيقين ، وإذا ثبتت الحياة لا تزول إلا بحكم أو وفاة ، وإذا ثبتت الملكية لا تزول إلا بأمر ناقل للملكية ، وإذا ثبت الرشد لا يزول إلا بحكم ، وإذا ثبت الجنون لا يحكم بزواله إلا إذا ثبت العقل .

(ب) أن ما يثبت حله لا يحرم إلا بدليل مغير ، أو بأمر مغير صفاته ، فالعنب حلال يستمر حله إلا إذا تغيرت صفته فتخمر . وكذلك كل ما ثبت تحريمه يستمر على التحريم إلى أن يقوم دليل على الإذن كحال الاضطرار ، أو تتحول الصفة التي كان عليها التحريم ، كأن تتحول الخمر إلى خل ، أو أن يقتل

النبيذ بالماء حتى تزول عنه صفة الإسكار ، فإنه يصير حلالا ، إذ تغيرت الصفة التى كانت سبب التحريم .

(ج) أن كل ما لم يرد فيه دليل شرعى يبقى على حكم الأصل ، فإن كان الأصل بالدليل الشرعى الإباحة بقى على حكم الإباحة ، كالأطعمة والملابس وغير ذلك ، وإن كان الأصل بالدليل أيضاً الحظر بقى على حكم الحظر كالأيضاع فإن الأصل فى العلاقة بين الرجل والمرأة هو الحظر ، حتى يكون عقد الزواج ، وهكذا يستمر الحكم الشرعى فى الأمور حتى يقوم دليل مغير .

٤٢٢ — وإن الفقهاء ومنهم الزيدية يقررون أن الاستصحاب ليس مصدرا فقهيا ، ولا دليلا للاستنباط ، ولكنه عمل بدليل قائم .

ولقد توسع فى الأخذ بالاستصحاب الذين لا يوسعون فى الأدلة كالظاهرية ، وقلل منه الذين كثرت عندهم وسائل الاستنباط ومنهم الزيدية ، والله أعلم .

١١ — دليل العقل والحظر والإباحة

٤٢٣ — علمنا أن الزيدية يعتبرون التحسين العقلي والتقبيح العقلي ، وقد بينا ذلك ، وهم يعتبرون العقل دليلا حيث لا يوجد دليل سواه من كتاب أو إجماع أو قياس على شتى ضروبه ، ومنه الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وهنا نجد الزيدية يفترقون عن كثيرين من المعتزلة كالنظام وغيره الذين نفوا القياس ، لأنهم يجعلون مرتبة العقل فى التحسين والتقبيح تلى مرتبة النصوص والإجماع عليها مباشرة ، ولا يرون أن ثمة حاجة إلى محاولة الإلحاق بالنصوص إن لم تكن النصوص مبينة ، أما الزيدية فإنهم يجعلون للعقل سلطانا ولكن إذا لم يوجد نص ولا حمل على نص ، مع ملاحظة الاعتبارات الشرعية والمقاصد العامة للشرع الإسلامى ، وبذلك يوسعون فى تفسير النصوص بما يشمل المقاصد العامة التى ترمى إليها النصوص ، فإن لم يكن شيء من هذا اتجهوا إلى حكم العقل المجرد ، فما يحكم العقل بأنه حسن يكون حسنا ، وما يحكم بأنه قبيح يكون قبيحاً ولذلك جاء فى كتاب الكاشف ما نصه :

« إذا عدم الدليل الشرعى من الكتاب والسنة والإجماع والقياس (بشتى ضروربه) كان دليل العقل ، فإذا عدمت هذه الأدلة عمل بدليل العقل ، أى ما يقتضيه من حسن وقبح . فمن شرط العمل به عدم الدليل الشرعى »[1] .

وهنا نجد من الواجب علينا أن نبدى ملاحظة ، وهو أنه بعد التوسعة فى الدليل الشرعى ، حتى شمل كل المصالح ودفع المضار لم يكن ثمة فراغ يشغله الدليل العقلى المجرد ، لأنه ما من واقعة من الوقائع إلا أمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعى الواسع الذى يشمل النصوص ، ومواضع الإجماع . والحمل على النصوص

---

(١) الكاشف ورقة ٣٩ .

ومقاصد الشريعة العامة ، وإذا كان الأمر كذلك فإن مراجعة تلك الأدلة الواسعة قبل تحكيم العقل سيغنى لا محالة عن تحكيمه وحده ، ولا يكون ثمة موضع فراغ يشغله .

ولعلهم قد أخذوا بمبدأ التحسين والتقبيح العقلى إبقاء على ما قررناه من قبل ، ولكنهم أخروه ذلك التأخير ليجمعوا بها بين الأصول الفقهية القويمة ومذهبهم الكلامى .

٤٢٤ — ومما بنى على الأخذ بالدليل العقلى حيث لا دليل ما قرروه بالنسبة للحظر والإباحة . فلم ينظروا إلى كون الأصل فى الأشياء الإباحة أو الحظر بالاعتماد على الإباحة المطلقة المنصوص عليه فى قوله تعالى : « خلق لكم ما فى الأرض جميعا » بل اعتمدوا فى أصل الإباحة على مقدار ما يراه العقل من نفع ، ومقدار ما يكون فيه من ضرر ، ولقد قال فى ذلك صاحب الكاشفة للعقول : « اعلم أنه قد اختلف فى أصل الأشياء الحظر أم الإباحة ، والمختار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين أن كل ما ينتفع به من دون ضرر عاجل ولا آجل فحكمه الإباحة بمعنى الإذن ، ولا حرج فى ذلك عقلا (أى يقضى العقل بذلك) نحو اقتطاع الشجر والانتفاع به ، ونحت الصخور لينتفع بها واستخراج المعادن ونحو ذلك ، فهذه يقتضى العقل الإباحة فيها ، إذ لا ضرر علينا لا عاجلا ولا آجلا »[1] .

وكذلك ما يحكم العقل فيه بأنه ضرر لا محالة ، أو أن الضرر يغلب فيه يكون محظورا ، وما يكون فيه احتمال الضرر واحتمال النفع متساويا فإنه يكون محظورا أيضا ، لأن دفع الضرر يقدم على جلب النفع ، كما هو المقرر الثابت فى بدائه العقول .

وفى الجملة لا ينظرون إلى الأصل فى الأشياء على أنها مباحة بإطلاق

---

(١) الكتاب المذكور والفصول اللؤلؤيه ورقة ٢١١ .

أو محظورة بإطلاق . حتى يكون الأصل الإباحة حتى يقوم الدليل على التحريم كما قال الظاهرية وأكثر الفقهاء فيما عدا الابضاع ، بل قالوا إنه لا أصل بالإباحة أو الخطر ، بل إنه يترك فيها الأمر إلى حكم العقل ، فما حكم العقل بأنه خالٍ من الضرر ، أو النفع فيه غالب فإنه مأذون فيه بحكم الشرع الذى جعل العقل السبيل الوحيد لإدراكه إذ لم يوجد دليل من الشرع ، وما غلب الضرر أو تساوى فإن حكم العقل يقضى بأنه لا إذن فيه .

٤٢٥ — وبنوا ذلك على أساس أن العقل حاكم حيث لا دليل من الشرع فى الأمر ، إذ العقل يحسن ويقبح ، وما دام يحسن ويقبح ، فإنه حاكم حيث لا يوجد دليل على حكم من النصوص أو ما يستنبط منها ، والقضية الأولى قد ثبتت بأدلة بيناها فى صدر الكلام على الحاكم فى الشريعة الإسلامية فى نظر الزيديين ، والقضية الثانية ملازمة للأولى ، وعلى ذلك لا يكون فراغ من الحظر والإباحة ، بالنسبة للأشياء إذا لم يكن دليل من النصوص ، وما حمل عليها ، بل فيها دليل معتمد من الشارع ، وهو العقل .

وينبنى على هذا الكلام أن الزيدية لا يعتبرون استصحاب الإباحة الأصلية فى الأشياء ، لأنه لو كان الاعتبار لاستصحاب الإباحة الأصلية كما يقول الظاهرية لما كان خلو من الدليل الشرعى ، إذ الاستصحاب فى ذاته دليل البقاء حتى يوجد الدليل المغير ، وحيث لم يوجد الدليل المغير فحكمه باق ولا يقال حينئذ أن ثمة خلواً .

٤٢٦ — هذا ما يقرره الزيدية بالنسبة لحكم العقل ، وهو مبنى على أن له سلطانا إن لم يكن ثمة دليل شرعى ، أيا كان الدليل . وإنه بالنسبة للحظر والإباحة ينظر إلى مقدار النفع ومقدار الضرر ، ولكن أيصح أن نقول ان نظرية النفع والضرر لا تعتمد على أصل آخر غير مجرد العقل ، أم أنها تعتمد على أصل شرعى يقرره الزيدية . لقد قرروا فى باب المصلحة التى اعتبروا الأخذ بها جزءاً

من الأخذ بالقياس ان المصالح التى لا يشهد لها دليل خاص معين ، ولكنها من جنس المصالح التى اعتبرها الشارع تعتبر مطلوبة بحكم القياس . والمضار تعتبر مدفوعة أيضا بحكم القياس ، ولا شك أن الأمور النافعة التى ليس فيها ضرر فى العاجل ولا فى الآجل لا يمكن أن تكون بعيدة عن المصالح التى اعتبرها الشارع إنها قريبة منها ، بل إنها من جنسها ، وإذا كانت من جنسها فهى مطلوبة بحكم الدليل الشرعى ، لا بحكم العقل وحده ، ولا يمكن أحدا أن يدعى أن مصلحة من المصالح التى ليس فيها ضرر عاجل ، ولا آجل تكون غير متجانسة مع المصالح التى دعا إليها الشارع .

خاتمة فى أصول الزيدية

٤٢٧ — هذه إشارات موجزة إلى أصول الزيدية ، ما اتجهنا إلى تفصيل الأبواب ، ولا إقامة الدليل عليها أصلا . أصلا ، ولا إلى بيانها بابا ، بابا ، بل قصدنا إلى بيان قربها من المناهج الإسلامية المعروفة عند جماهير المسلمين ، وبها يتبين مقدار تلاقى الفقه الزيدى مع الفقه عند جمهور الفقهاء فى فروعه وأصوله ، وقد أشرنا إلى الفروع فيما اخترنا من نماذج فقهية عند الكلام فى المجموع . وبينا موافقة الفقه الزيدى لما يتفق عليه الجمهور ، وإذا اختلفوا وافق بعضهم ، ولم يخرج عنهم جميعاً .

وأشرنا إلى المنهاج فى هذه الأصول التى ذكرناها ، وكنا فيها نوجز ولا نطنب ، ونجمل ولا نفصل ، وحسبنا ذلك فى بيان مقصدنا .

٤٢٨ — ولا شك أن الإمام زيداً لم يضع هذه الأصول ، ولم ترو عنه مبينة موضحة كما بينا ، ولكن هى بلا شك تتفق فى جملتها مع الفروع التى أثرت عنه رضى الله عنه ، فالأحكام التى رويت عنه فى المجموع لا تخرج عن هذه الأصول ، وليس فيها ما يدل دلالة قاطعة على أن الإمام زيداً لم يأخذ بأصل القياس ، بل على العكس وجدنا الفروع التى استعمل فيها الإمام زيد القياس ، ونقلنا ذلك فى موضعه ، وكذلك الأمر فى القرآن والسنة والإجماع ، فإن هذه الأبواب كلها نجد لها مستنداً من فقه الإمام زيد .

ولكنا لا نقول إنه قالها وإن كان قد لاحظها أو بعضها فى اجتهاده ، لأن الاتجاه فى الفقه الإسلامى لم يكن إلى وضع القواعد ، ولكن كان يتجه إلى الحكم فى الوقائع التى تحدث ، أو يحتمل أن تحدث كما كان يفعل أبو حنيفة وأصحابه الذين أخذوا بالفقه التقديرى ليضبطوا به الأقيسة ، والعلل التى كانوا يستنبطونها ، ويختبروا تلك العلل ويطبقوها ، ويزنوا أحكام الوقائع بمواريها .

وإنه إذا كان قد أثر عن بعض الأئمة عبارات فى مناهج الاستنباط ، فهى تشير ولا تعبر . وهى إجمال لا تفصيل فيه . ولذلك لا نقول إن تلك الأصول من وضع الإمام زيد ، أو أنها رويت عنه بأى صورة من صور الرواية ، والذين قرروها لم يدعوا لها ذلك . بل إنهم قرروا أنها قواعد قررها من جاءوا بعده ، وإن كانت لا تنافى ما أثر عنه من فروع فقهية . بل إنها تؤكد أصل استنباطه فى جملتها .

٤٢٩ — ولقد كنا حريصين ونحن نكتب فى هذه الأصول أن ننقل عبارات المؤلفين فيما يقررون من مناهج . وفيما يذكرون من خلاف فى القاعدة عند الجمهور وعند الزيدية والإمامية ، وذلك لنضع تحت نظر القارىء على ما فى هذه الكتب من ثروة فقهية ، لا تقف فيها المحاجزات المذهبية عن حكاية الآراء المختلفة وموافقة بعضها ، ومخالفة البعض الآخر ، من غير تهجم بالنقد أو التزييف على ما يخالف آراءهم ، بل يذكرون كل دليل ووجهته ويبينون ما يختاره أئمتهم . أو ما هو راجح فى المذهب الزيدى .

٤٣٠ — وإننا بهذا العرض بينا الخصوبة المثمرة فى ذلك المذهب الذى ينسب إلى الإمام زيد ، وكيف كان فى تفريعه كالإمام الذى انتسب إليه قريباً من المألوف المعروف . وليس غريباً عما يألفه الفكر الفقهى . فهو إذا كان قد خالف فى بعض فروعه بعض ما أثر عن الإمام زيد . فإنه لم يخالف ما رسمه الإمام زيد من التماس الحق أنى يكون . وحيثما وجد . فإن اللؤلؤة الفائقة لا تهون لهوان غائصها الذى استخرجها ، فقد كان رضى الله عنه يلتمس الحكمة فى كل مكان ، ومن فم أى إنسان ، وقد اقتدى به أتباعه ، من بعده ، ففتحوا باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، ولم يغلق التعصب المذهبى عليهم نافذة النور الذى يجىء إليهم من فقه الجمهور ، وكان فقههم حقاً حديقة غناء ، فيها الثمار الفقهية الإسلامية . وقد قوى ذلك عندهم ما رسموه لأنفسهم من الاجتهاد الذى لم يغلقوه ، وقد آن لنا أن نتكلم فى الاجتهاد عندهم .

الاجتهـــاد

٤٣١ — الاجتهاد معناه فى اللغة بذل الجهد فى الوصول إلى أمر من الأمور ، ويعرفه علماء الأصول فى الاصطلاح : بأنه بذل الفقيه وسعه فى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وذلك عند جمهور الأصوليين ، فهم يقصرون الاجتهاد الفقهى على الأحكام العملية واستخراجها من أدلتها التفصيلية ، كالاستدلال على تحريم الربا قليله وكثيره بقوله تعالى « وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » .

وعرف علماء الزيدية الاجتهاد الاصطلاحى بأنه بذل الجهد فى تعرف الحكم من جهة الاستدلال[1] ، فكل تعرف لأمر شرعى عن طريق الاستدلال ، سواءا كان عقليا أم كان شرعيا فهو اجتهاد ، وبذلك يشمل الاجتهاد العقلى المجرد ، لأنه تعرف للحكم من قبيل الاستدلال ، وكلمة حكم تشمل عندهم الأحكام العملية والأحكام الاعتقادية التى يسمونها الأحكام العلمية ، فالمجتهد يجتهد فى أصول الاعتقاد ، وأصول الأحكام وفروع الأحكام معا .

ويعرف بعض الفقهاء الاجتهاد الاصطلاحى بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما فى الأحكام الشرعية ، وإما فى تطبيقها ، والمراد من تطبيقها تطبيق القواعد الجامعة لفروع الأحكام ، وبعبارة أدق تطبيق علل الأحكام التى استنبطها المجتهدون واعتبروها عللا مطردة على الجزئيات التى تنطبق عليها ، وتبين أحكامها .

وعلى ذلك يكون الاجتهاد قسمين :

أحدهما — استخراج مناهج الاستدلال ، واستخراج الأحكام من النصوص وبيان المعانى الشرعية التى تبنى عليها الأحكام ، وهى العلل التى تعد قواعد الفقه .

---

(١) معيار العقول فى علم الأصول ورقة ١٢٥ .

والقسم الثانى — تطبيق تلك القواعد المستنبطة على الجزئيات فى كل العصور المختلفة ، ولا شك أن الاجتهاد فى القسم الأول هو الاجتهاد الكامل ، والثانى اجتهاد ناقص ـ ، وهو يشبه اجتهاد القاضى فى تطبيق القوانين .

٤٣٢ — ولكى نبين مراتب هذين النوعين فى الاجتهاد نرجع إلى الوراء قليلا عند استخراج العلة فى القياس ، وذلك أن العلة لها ثلاثة أنواع من الاجتهاد ، الأول إخراجها من بين أوصاف الموضوع الذى جاء بها النص كما نص القرآن على تحريم الخمر ، ونص النبى على تحريم ربا البيوع ، فإن الفقيه يحاول أن يخرج علة التحريم منها ، وهذا يسمى فى عرف الفقهاء تخريج المناط .

والنوع الثانى من الاجتهاد بالنسبة للعلة أن يذكر الشارع الحكم مقترنا بحادثة تعد سببه ، فينظر إلى الأوصاف التى اقترنت بالحادثة ، ومثال ذلك أن النبى أوجب على من واقع امرأته فى رمضان كفارة إعتاق رقبة ، أو صوم ستين يوما أو إطعام ستين مسكينا ، فالفقيه يتعرف الوصف أو الحال التى كانت سبباً ، أهى المواقعة ذاتها ، أم انتهاك حرمة رمضان بالافطار ، فإخراج أحد الوصفين ، وكلاهما يصلح علة يسمى تنقيح المناط ، وقد قال بعض الفقهاء إن العلة الوقاع فلا تجب الكفارة فى المفطرات الأخرى ، وقال بعضهم انتهاك حرمة رمضان بالأفطار فتجب فى كل مفطر متعمد من غير عذر .

والنوع الثالث تطبيق الحكم فى كل موضع تتحقق العلة فيه وتثبت ، فيثبت له حكم الأصل ، ويسمى هذا « تحقيق المناط » وعمل المجتهد فيه دراسة موضوع الفتوى ، وبحث صفاته ليعرف أيمكن تطبيق أى القواعد عليه .

والاجتهاد الكامل يكون بتخريج المناط وتنقيحه ، وفهم الأحكام من النصوص ، والاجتهاد الناقص يكون فى النوع الأخير فقط ، وهو على هذا يكون اجتهادا مذهبيا ، لأنه فى الدائرة التى رسمها المجتهد الأول فى المذهب . وتطبيق العلل التى أخرجها ذلك المجتهد بتخريج المناط أو تنقيحه .

وإن هذه الأقسام الثلاثة للقياس موجودة فى الفقه الزيدى كما هى موجودة فى الأصول عند فقهاء الجمهور .

٤٣٣ — وقد اتفق علماء المسلمين على أن القسم الثالث من القياس لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء هم علماء التخريج، وعملهم تطبيق العلل المستنبطة على الجزئيات، فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون على الحوادث التى لم تقع فى عصور السابقين ، فبهذا التطبيق تتبين أحكام المسائل التى لم يعرف للسابقين أصحاب المرتبة الأولى من الاجتهاد رأى فيها ، وقد وجد ذلك فى كل العصور الإسلامية ، وفى كل المذاهب الفقهية ، فكان فى كل مذهب مخرجون ، ومفسرون للقواعد العامة فى المذهب ليطبقوها على الحوادث التى لم يعرف لأصحاب المذاهب رأى فيها ، ويضاف ما يصل إليه أهل التخريج إلى المذهب فيزداد به نماء ، وبمقدار مجموع القواعد التى تضبط الجزئيات الفقهية فى المذهب تكون الخصوبة فيه .

شروط المجتهد :

٤٣٤ — ولقد اتفق علماء الأصول على شروط فى المجتهد الكامل لم يختلف فيها مذهب عن مذهب فى جملتها ، وإن اختلفوا فى تفصيلها ، ولنسرد هذه الشروط سردا مشيرين بعبارات مبينة لها .

الشرط الأول ـ العلم بالعربية ، فقد اتفق الفقهاء على ضرورة العلم بها ، لأن القرآن الذى نزل بهذه الشريعة عربى ، ولأن السنة التى جاءت لبيانه لسانها عربى ، وقد حد الغزالى القدر الذى يجب أن يعرفه المجتهد ، فقال إنه القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال ، حتى يميز صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه . ولحنه ومفهومه ، وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ فى اللغة درجة الاجتهاد .

وإن ذلك الكلام معقول فى ذاته ، لأن المجتهد حجة لغير المجتهد ، ولا يكون

كذلك إلا من يبلغ مرتبة الذين تلقوا القرآن الكريم فى أول نزوله على النبى ﷺ ، وهم العرب .

وقد كان أئمة آل البيت جميعاً على هذا النحو من العلم بالعربية ، وعلى رأسهم زيد بن على ، وأخوه محمد الباقر ، وابن أخيه جعفر الصادق ، ومن جاءوا بعدهم من أبنائهم وأحفادهم الذين تصدوا للاجتهاد .

٤٣٥ — والشرط الثانى - العلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه ، لأن القرآن أصل هذه الشريعة ، ومن جمعه فى قلبه ، فقد جمع النبوة بين جنبيه ، كما قال عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما - ولقد قال العلماء إنه يجب أن يكون عالماً بدقائق الأحكام القرآنية ، وأن يكون عالماً علماً دقيقاً بآيات الأحكام ، وهى نحو خمسمائة آية ، يعلم ما خصص منها وما نسخ ، إن كان قد جرى نسخ فى القرآن الكريم .

ويستلزم هذا أن يعرف القرآن كله إجمالا ، لأن تمييز آيات الأحكام من بين القرآن كله يحتاج إلى علم إجمالى ، وقد اشترط الشافعى للمجتهد أن يكون حافظاً للقرآن كله ، وإن ذلك بلا ريب هو أعلى درجات العلم بالقرآن ، ويجب حتما أن يكون مع الحفظ الفهم ، لا مجرد الحفظ ، فإن مجرد الحفظ لا يغنى شيئاً فى الاجتهاد .

ولقد كان الإمام زيد من أعلم الناس بالقرآن ، وكان راوياً لقراءاته ، وقد كان يوصف بأنه حليف القرآن . فهو صورة مثالية للعالم بالقرآن فى عصره .

ولكن مع ما اتفق المؤرخون عليه بالنسبة للإمام زيد يقول علماء الأصول من الزيدية كما جاء فى منهاج الوصول شرح معيار العقول : «إنه لا يشترط أن يكون المجتهد عالماً علم إحاطة بكل الأحكام القرآنية والسنة»، ولعل السبب فى ذلك هو أنه يجوز عندهم تجزئة الاجتهاد ، وعلى ذلك نقول إن الاجتهاد

إذا كان كاملا يشترط أن يكون صاحبه عالما علم إحاطة بالأحكام القرآنية والأحكام النبوية ، ويصح أن يزاد عندهم الأحكام التى قالها المعصومون عندهم من آل البيت ، وهم على والزهراء والحسنان رضى الله عنهم أجمعين .

٤٣٦ — والشرط الثالث — العلم بالسنة ، وهذا شرط قد اتفق العلماء على أصل اشتراطه ، ولا شك أنه يشترط أن يكون عالما بكل السنة التى تشتمل على أحكام تكليفية ، وإنه بعد جمع السنة فى صحاح مدروسة لا يشترط أن يكون حافظا للسنة التى تشتمل على أحكام تكليفية ، بل الشرط أن يعرف مواضعها ، وطرق استخراجها من ينابيعها .

وإن الزيدية يتفقون مع الجمهور فى هذا ، لأن السنة المعروفة عند جمهور الفقهاء يتلقونها بالقبول أو يأخذون بها إذا لم تكن عندهم رواية عن طريق آل البيت ، وقد علمت عند شرح السنة أنهم يقدمون فى الرواية أئمة آل البيت على غيرهم .

وهنا يجىء ما قلناه فى القرآن من أنه لا يشترط عندهم العلم بالسنة التى تشتمل على الأحكام علم إحاطة بالنسبة لمن يجتهد فى بعض المواضع ، إذ يجوز تجزئة الاجتهاد عندهم .

٤٣٧ — والشرط الرابع — معرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف ، والعلم بمواضع الإجماع أمر لا يختلف فيه أحد ، لأن أول واجب على المجتهد هو أن يتجه إلى معرفة ما أجمع عليه السلف الصالح ، وما انعقد فيه الإجماع على اختلاف مراتبه ، فإنه يغنيه الإجماع عن الاسترسال فى استخراج حكم للمسألة ، إذ يكون من الواجب أن يأخذ بالإجماع ، ولا يجتهد فى أمر وراءه .

ومعرفة اختلاف الفقهاء من الصحابة والتابعين قد اشترطه بعض الفقهاء ، ليعرف الأقيسة الفقهية ويوازن بينها ، وينتهى إلى معرفة أسلمها وأحكمها ، وليطلع على الآثار المختلفة ، فقد يكون عند فقيه آثار لا يعرفها الآخر ،

وأحاديث النبى ﷺ قد تغيب عن بعض العلماء ، ولكنها لا تغيب عن كلهم .

وقد كان أبو حنيفة يقول أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس، وقد كان الأئمة محمد الباقر ، وزيد ، والصادق ، من أعلم أهل عصرهم باختلاف الناس ، وقد كان الإمام زيد رضى الله عنه حريصاً على أن يعرف كل ما عند الناس ، وينقحه وينقيه ، ويختار منه ما يتمثل فى قلبه علماً زاكياً نامياً وقد أشرنا إلى ذلك فى حياته .

٤٣٨ — والشرط الخامس — العلم بأوجه القياس وطرائقه ، وإن العلم بهذا النوع من الاجتهاد يقتضى العلم بثلاثة أمور .

أولها — العلم بالأصول من النصوص التى يبنى عليها ، والعلل التى قامت عليها أحكام النصوص والتى بها يمكن إلحاق حكم الفرع إلى الأصل .

ثانيها — العلم بقوانين القياس وضوابطه ، كألا يقاس إلا على ما يثبت أنه لا يتعدى ، ومعرفة أوصاف العلل التى يبنى عليها القياس .

ثالثها — أن يعرف المناهج التى سلكها السلف الصالح فى تعرف علل الأحكام التى اعتبروها أساساً لبناء الأحكام ، واستخرجوا طائفة من الأحكام الفقهية ، ويزيد الزيدية أن يعرف الفقيه المناهج التى سلكها أئمة آل البيت فى القياس ، وبنوا عليها آراءهم الفقهية .

٤٣٩ — والشرط السادس — معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ، فيعرف المصالح التى اعتبرها الإسلام من ضروريات وحاجيات وتحسينات ، ويعرف أنواع المشقات التى تكون مقبولة فى التكليفات فى الشرعية أو مطلوبة ، والمشقات التى لا تسوغ ولا تطلب ، والمشقات التى تطلب فى أوقات غير مستمرة كالجهاد فى سبيل الله سبحانه وتعالى .

يجب أن يعلم المجتهد ذلك ليستطيع أن يتعرف أوجه القياس ومناط الأحكام والأوصاف المناسبة ، وذلك ليمكن معرفة أوجه القياس ، وأجناس المصالح

التى يبنى عليها الاستدلال المرسل ، أو المناسب المرسل ، كما تعبر كتب الزيدية ، وإن معرفة المصالح الإنسانية التى أقرها الإسلام أمران واجبان ، لكى يتجنب المجتهد المصالح الوهمية التى لايعتبرها الإسلام ، كما يجب أن يعرف ما فيه مصلحة ومضرة ليوازن بين مقدار المضار والمنافع ، فيقدم دفع المضار على جلب المصالح ، وما ينفع الناس على ما ينفع الآحاد .

٤٤٠ — والشرط السابع — صحة الفهم وحسن التقدير ، وإن ذلك هو الأداة التى يكون بها استخدام كل المعلومات السابق اشتراطها وتوجيهها فى تمييز زيف الآراء من صحيحها ، وغثها من سمينها . وبعض الفقهاء اشترط العلم بالمنطق بأن يعرف شرائط الحدود والبراهين ، وطريق سوقها .

وقد خالف آخرون ، معتمدين على أن فقهاء الصحابة ما كانوا يعلمون ذلك ، وهم أمثل الفقهاء ، وإن أكثر أئمة الزيدية كانوا أقوى الناس استنباطاً ، ومع ذلك لم يعلم أن أحدهم كان على علم بالمنطق ، بل إنه لم ينقل إلى العربية إلا بعد استشهاد إمام المذهب الجليل الإمام زيد .

٤٤١ — والشرط الثامن — صحة النية وسلامة الاعتقاد ، فإن النية الحسنة تجعل القلب يستنير بنور الله تعالى ، فينفذ إلى لب هذا الدين الحكيم ، وإن الله تعالى يلقى فى قلب المخلص بالحكمة ، فيهديه ، ويجنبه الضلال ، وإن الإخلاص فى طلب الحقيقة يجعل طالبها يتلمسها أنى وجدها ، فلا يتعصب ، ولا ينحرف .

والاجتهاد كما قال الشاطبى سمو بالمجتهد ليكون فى مكان الرسول ، فيبين شرع الله ، ولا يبلغ هذه المنزلة من لا يخلص ، أو من يتبع البدعة .

مراتب الاجتهاد عند الزيدية وغيرهم

٤٤٢ — تكلمنا فى الفصل السابق فى شروط الاجتهاد ، وهى شروط متفق على أصلها وجملتها ، وإن كان اختلاف ففى فروعها وتفصيلها ، وهى شروط للاجتهاد الكامل ، والزيدية عندهم الاجتهاد طبقتان اجتهاد كامل ، واجتهاد ناقص ، وهم يفتحون باب الاجتهاد من بعد عهد أئمتهم ، ويسيرون فى ذلك سيراً بعيداً ، ولكن ما الاجتهاد الذى يجتهدونه أهو اجتهاد مطلق ، المجتهد فيه مستقل ، أم هو اجتهاد فيه انتساب إلى المذهب من غير انطلاق ، أم هو مجرد تخريج فى المذهب من غير خروج على الأصول التى اعتبرها الأئمة الزيدية من آل البيت أصولا فقهية ، ومناهجهم ، والقواعد التى أخذت من العلل الفقهية المطردة فى مذهب الزيدية .

٤٤٣ — لا بد أن نخوض فى مراتب الاجتهاد العامة التى يقررها علماء الأصول ، وهى موجودة فى كل المذاهب الإسلامية المتقررة الثابتة .

ونقول فى بيان ذلك إن الناس فى كل العصور ينقسمون إلى مفت ومُسْتَفْتٍ ، وفى عصر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كانوا ينقسمون إلى مجتهد ، ومتبع ، وقد استمر ذلك قروناً بعد تكون المذاهب فى الأمصار الإسلامية .

وليس المجتهدون بعد تكون مذاهب الأمصار ، ومذاهب الشيعة طبقة واحدة ، بل هم أربع طبقات على أحسن تقسيم ، مجتهدون مستقلون ، ومجتهدون منتسبون ، ومجتهدون مخرجون ، ومجتهدون مرجحون ، والمقلدون أقسام ثلاثة : علماء فى مذهب يعلمون ما رجحه السابقون ، وعلماء يستطيعون فهم الكتب ، وعوام ،

ولنوضح كل قسم من هذه الأقسام :

(١) المجتهدون المســـتقلون :

٤٤٤ — وهم يسمون المجتهدين فى الشرع ، وهؤلاء يكونون مستوفين الشروط السابقة كلها ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، وأوجه الرأى المختلفة ، وهم يرسمون مناهج الاجتهاد ، والأصول التى يقوم عليها عمل المجتهدين ، وفى الجملة هؤلاء لا يتقيدون إلا بما قيد به الكتاب والسنة ، وثبت من الدين بالضرورة أو انعقد عليه أجماع الصحابة ، وهم مطلقون فيما عدا ذلك ، ومن هؤلاء أئمة الزيدية ، كزيد بن على وآبائه ، وكالهادى وغيره من الأئمة الذين ظهروا فى القرن الثانى والثالث الهجرى ، كما أن من هؤلاء أبا حنيفة ، ومالكاً ، والأوزاعى ، والشافعى ، وأحمد ، وسفيان الثورى ، ومن هؤلاء أصحاب أبى حنيفة كأبى يوسف ومحمد وزفر ابن الهذيل ، فقد كانوا ذوى آراء فى الأصول والفروع مع صحبتهم لأبى حنيفة وإحيائهم لآرائه ، وروايتهم له ، واعتبار مجموعة آرائهم مع آرائه مذهباً قائماً مستقلا ، ولآراء أبى حنيفة التقديم فى العمل ، إلا إذا استوجب الأمر الإفتاء بغير رأيه ، وذلك معروف فى مسائل كثيرة .

وقد ادعى بعض فقهاء المذهب الحنفى أن هؤلاء الأصحاب ليسوا مجتهدين مستقلين ، بل هم من القسم الثانى ، لأنهم تابعون للإمام فى الأصول والمناهج ، وإن خالفوه فى الفروع ، ولكن المراجع لكتب الأصول يجدهم يخالفونه أحياناً فى الأصول ، فخبر الآحاد فى تخصيصه لعام القرآن خالف فيه أبو يوسف شيخه أبا حنيفة ، وذلك أصل كبير ، بنيت عليه فروع كثيرة .

٤٤٥ — وقد ادعى بعض العلمــاء أنه يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد المطلق ، بل قد غلق هذا الباب بعض الشافعية ، وبعض الحنفية ، وبعض المالكية .

أما الحنابلة فقد تضافرت كلماتهم على أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من هذا النوع من الاجتهاد ، وقد أخذوا فى ذلك بما رواه الإمام أحمد فى مسنده عن النبى ﷺ أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » .

وقد أطال كتاب الأصول فى بيان أن باب الاجتهاد المطلق مفتوح ، بل هو واجب ، ولقد ادعى الشوكانى فى كتابه إرشاد الفحول ، أن ذلك النوع من الاجتهاد أيسر على العلماء منه فى عصر تدوين المذاهب ، وقد قال فى ذلك : « انه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين ، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت ، وصارت فى الكثرة إلى حد لا يمكن حصره ، والسنة المطهرة قد دونت ، وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد »[1] .

وقد اتفقت كلمة الإمامية والزيدية على أن باب الاجتهاد مفتوح ، ولكن أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد فيه انتساب ؟ لا شك أن كلام الأئمة كالهادى والناصر والقاسم فى المناهج له احترامه من غيرهم ، فلا يمكن أن يكون الاجتهاد من غيرهم مستقلا ، بل فيه انتساب ، كما سنبين فى القسم الثانى .

٢ — المجتهدون المنتسبون :

٤٤٦ — وهؤلاء يجتهدون فى الفروع . فيستخرجون أحكامها من الأصول ، وقد يخالفون أئمتهم فى الفروع ، ولكنهم يلتزمون المناهج التى رسمها أئمة المذهب ، فالمنتسبون إلى المذهب الشافعي كالمزنى لا يخالف الإمام الشافعى فى المناهج التى رسمها فى الرسالة ، ولكن قد يخالفه فى الفروع ، فيستنبط

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٢ .

ما لا يتفق مع أقوال الشافعى فى هذه الفروع أو بعضها ، وكذلك عبد الرحمن ابن القاسم ، وابن وهب ، وابن عبد الحكم ، وهؤلاء قد اتخذوا المذهب الذى انتسبوا إليه اجتهاداً لا تقليداً .

وهنا نريد أن نعرف من أى النوعين اجتهاد الزيدية غير الأئمة ، أهو اجتهاد مطلق ، أم هو اجتهاد مقيد بالمذهب أى أن المجتهدين منتسبون ؟

لا شك أن الإمام زيدا ، وطبقته من العترة النبوية يجتهد اجتهادا مطلقاً لا شك فيه ، ولكن من انتحل بعد ذلك اسم الزيدية نقسمهم إلى قسمين : قسم الأئمة من آل البيت ، كالنفس الزكية وأخيه إبراهيم ، ومن جاء بعده كالمنصور والمؤيد ، والهادى إلى الحق يحى مجدد هذا المذهب ، وهؤلاء مجتهدون اجتهاداً مطلقاً ، ومنهم كان يخالف الإمام زيداً فى اجتهاده ، وقد رأيناهم فى الأصول يختلفون ، فمنهم من يؤيد أصلا ، وفريق آخر يخالفه ، وإن هذه الأصول وتلك القواعد لم يحررها الإمام زيد ، بل حررت من بعده .

والقسم الثانى — المنتمون إلى هذا المذهب من غير آل البيت من المجتهدين المشهورين بالاجتهاد بالمذهب ، والفتوى فيه ، وهؤلاء لا يمكن أن نرفع مرتبتهم فى الاجتهاد إلى مرتبة المجتهدين المطلقين ، لأنهم مقيــــدون بأصول الأئمة ، وإن كانوا قد أوتوا حق الاختيار .

٣ — مجتهدون مخرجون :

٤٤٧ — وهؤلاء لهم عملان : أحدهما استخلاص العلل الفقهية التى بنى عليها الأئمة أقيستهم ومناهجهم الفقهية ، واعتبارها قواعد المذهب الذى تطبق على الأحكام وتتعرف فى ضوئها أحــكام الجزئيات ، وبذلك يحررون كليات المذهب ، واجتهادهم فى ذلك هو تعرف ما بنى عليه إمام المذهب أحكامه ، وتوضيحه .

والثانى — من أعمالهم هو تطبيق هــــذه العلل على الحوادث التى تقع

فى عصورهم ، ولم تقع فى عصر الإمام ، ولم يعرف للإمام رأى فيها ، فإن هؤلاء هم الذين يستخرجون أحكامها ، بتطبيق العلل التى عرفت مناطاً لقياس الأئمة ، وإن ذلك لا يعد خروجا عن المذهب ، لأنه من المعروف أن تطبيق العلة التى راعاها الإمام فى اجتهاده يعد أخذا برأى الإمام ، ولا يعد خروجا عنه ، وذلك هو ما يسمى تحقيق المناط ، أى تطبيق الحكم الذى عرفت علته على كل ما تتحقق فيه هذه العلة ، وقد قرر المالكية وغيرهم أن هذا النوع من الاجتهاد لا يصح أن يخلو منه عصر من العصور كما أشرنا .

وهذه الطبقة لا يجوز أن تخالف الإمام فى فرع من الفروع ، ولكن يجوز لها أن تتخير من أقوال أئمة المذهب ماتراه أكثر اتصالا بمصالح الناس ، وما تكون قواعد الفقه فيه أوضح تحققاً .

وقد وجد كثيرون منهم فى المذاهب المختلفة ، والزيديون فيهم من هذا الصنف كثيرون ، ونرى أنه لا يصح أن يخلو منهم عصر من العصور .

٤ — المجتهدون المرجحون :

٤٤٨ — وعمل هؤلاء لا يتناول اجتهاداً فى فروع أو أصول أو استخراج قواعد ، بل عمل هؤلاء مقصور على بيان أرجح الأقوال وأرجح الروايات ، ومن عملهم تنسيق الآراء المختلفة فى المذهب ، وبيان أدلتها ، والمراجحة بينها ، ثم تعرف مراتب الرواية ، وترجيح رواية على رواية من بينها ، ودوّن كل هذا فى كتب المذاهب ، وهؤلاء هم فى مرتبة بين المقلدين والمجتهدين ، واجتهادهم فى دائرة الترجيح ، لا فى الإنشاء ، وهو عمل ليس بالسهل أو اليسير ، ومن هؤلاء مثل السرخسى ، وكمال الدين بن الهمام فى جملة أحواله ، وإن كان له أحيانا اختيار من المذاهب الأخرى ، واجتهاد فى بعض المسائل ، فيصح أن يكون من أن يكون من هذه الناحية مجتهداً اجتهادا مطلقاً جزئياً .

المقـــلدون :

٤٤٩ — هؤلاء المقلدون منهم العامة ، ومنهم العلماء الذين ارتضوا لأنفسهم أو لم تمكنهم قواهم من أن يتجاوزوا مرتبة الحاكى للمذهب ، الذى يحكى الأقوال فيه مرجحة بروايتها أو بدليلها ، ولا يجتهد إلا فى تعرف مواضع الترجيح ، وترتيب درجات الترجيح ، ودرجات الضعف ، فهؤلاء ليس لهم أن يخرجوا أو يرجحوا ، ولكنهم عليهم فقط العمل بالراجح المنصوص على رجحانه رواية أو دليلا ، وهؤلاء لهم حق الإفتاء فى المذهب ، وإن كانوا مقلدين تقليداً مطلقاً ، وقد قال فيهم ابن عابدين : « ولا شك أن معرفة راجح المذهب المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين فى تحصيل العلم ، فالمفروض على المفتى والقاضى التثبت فى الجواب ، وعدم المجازفة فيه خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال أو ضده »[1] .

وإن ذلك ليس نهاية المشمرين فى العلم الإسلامى ، ولكنه نهاية المشمرين فى دائرة التقليد المطلق الذى غلقت فيه أبواب الاجتهاد فيه بأى نوع كان .

ويمتاز هذا النوع من المقلدين بالإحاطة بأصول المذهب وقواعده ، وأكثر فروعه مع القدرة على فهم ما لم يحصلوه منه .

٤٥٠ — وإن هذه الطبقة تليها طبقة بين العامة والعلماء ، وهم الذين يستطيعون فهم كتب المذهب من غير إحاطة بالمذهب ، فلم يؤتوا علما بترجيح المرجحين ، وتمييز طبقات الترجيح ، وهؤلاء ليس لهم حق الافتاء ، لأنه لا قدرة لهم على فهم النصوص ولم يعطوا علما يسمح لهم بأن يعرفوا فقه الحادثة وما يصلح لها ، وما يمكن أن تنطبق عليها ، وقد قال فيهم ابن عابدين :

لا يعرفون الغث والسمين ، ولا يميزون الشمال من اليمين ، بل يجمعون

---

(١) الفتاوى الخيرية ج ٢ ص ٢٣١ — طبع المطبعة .

ما يحدون كحاطب ليل ، فالويل لمن قلدهم كل الويل .

وإن هؤلاء قد كثروا فى عصرنا ، ومنهم من يتطاول فيدعى لنفسه حق الاجتهاد المطلق ، من غير معرفة بمصادر الشريعة ومواردها ، بل من غير معرفة لمذهب من مذاهبها ، معرفة ترجيح بين آرائه ، بل معرفة الراجح من آرائه ، ولكنها فوضى الفكر عند الذين ينطلقون من قيود الفكر .

ويلى هذه الطبقة من المقلدين طبقة العامة .

تجزئة الاجتهاد

٤٥١ — الأكثرون من الزيدية على أن الاجتهاد يتجزأ ، فيجوز أن يكون المجتهد قادرا على الاجتهاد فى باب ، وليس قادر على الاجتهاد فى غيره ، فيجوز أن يكون عالما بأصول الاستنباط ومناهجه فى أبواب العبادات ، دون البيوع ، أو فى باب من أبواب الأسرة ومن البيوع ، فيكون مجتهداً فيما يستطيع الاجتهاد فيه ، ومقلداً فى غيره .

وعلى هذا الرأى أكثر الحنابلة ، وقد قال فى ذلك ابن قدامة : « متى علم (أى المجتهد) أدلة المسأله الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها ، وإن جهل حكم غيرها ، فمن ينظر فى مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بالفرائض أصولها ومعانيها ، وإن جهل الأخبار الواردة فى تحريم المسكرات ، والنكاح بالأولى ، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، فلا تضر الغفلة عنها » [1] .

ولكن جمهور علماء الأصول على أن الاجتهاد لا يتجزأ .

٤٥٢ — وإنه باعتبار أن الاجتهاد يتجزأ عند أكثر الزيديين كان الاجتهاد المطلق أو المستقل مرتبتين :

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر جـ ٢ ص ٤٠٧ والمسألة المشركة هى التى يرث فيها أولاد الأم دون الأشقاء إن اعتبر ميراث الأشقاء بالعصبة فقط .

المرتبة الأولى — مرتبة الاجتهاد الكامل ، وهو الاجتهاد فى كل مسائل الشرع ، ويكون لمن استوفى كل الشروط التى ذكرناها فى المجتهد المستقل.

والمرتبة الثانية — مرتبة الاجتهاد الناقص ، وهى التى لا يكون الاجتهاد فى كل الفقه ، بل فى أجزاء أو مسائل منه .

٤٥٣ — وإنه عند تطبيق ذلك الكلام على أئمة الاجتهاد المطلق المستقل عند الزيدية لا نجد مجتهداً فيه جديراً بوصف المجتهد المستقل غير الأئمة من العترة النبوية الذين اشتهروا بالاجتهاد المطلق غير المقيد إلا بالكتاب والسنة ، وأقوال على كرم الله وجهه ، وهؤلاء لم يعرف عنهم أن اجتهادهم كان فى بعض المسائل دون بعض ، فمعاذ الله أن يكون زيد بن على الإمام ، اجتهاده مقصور على طائفة من الفقه دون الباقى ، وكذلك لا يمكن أن يكون الاجتهاد مقصورا على طائفة بالنسبة للهادى .

وإذا كان الاجتهاد المطلق لا يكون إلا عند الأئمة فلا يمكن أن ينطبق ذلك التقسيم عليهم ، ولا يمكن تصوره بالنسبة لهذا النوع من الاجتهاد لهذا ، ولعله قد ذكر فى كتب الأصول عند الزيدية على أنه مسألة نظرية ليس لها وقائع تنطبق عليه فى فقههم .

ولكن تجزئة الاجتهاد تكون من حيث الوقوع فى غير الاجتهاد المطلق ، فهى تتصور فى الاجتهاد الذى يكون المجتهد فيه منتسباً ، وهذا هو الاجتهاد الذى أجازه علماء الزيدية لغير أئمة آل البيت المجتهدين رضى الله عنهم أجمعين .

مراتب الأدلة عند المجتهد

٤٥٤ — لقد قرر الزيدية أن المجتهد عليه أن يتجه فى أول ما يتجه إلى مواضع الاجماع ، ذلك لأنه إذا كان هناك إجماع متواتر وهو قطعى ، فإن الفتوى تكون معروفة ، ويكون عمل المجتهد هو فقط تعرف المسألة المستفتى فيها ، وعلاجها ، ومقدار انطباق قضية الإجماع عليها .

وقد ذكرنا فى صدر كلامنا أن من أنواع الإجماع ما يعد العلم به ضرورياً ، وهو الإجماع فى المسائل التى تعد مما عرف من الدين بالضرورة ، كعدد الركعات فى الصلوات ، وكأركان الإسلام ، وغير ذلك.

٤٥٥ — وإذا لم يكن فى المسألة إجماع اتجه إلى الكتاب الكريم والسنة المتواترة ، وهما مرتبة واحدة ، لأن كل واحد منهما فى سنده قطعى ، ولا يتصور التقديم بينها من ناحية السند ، إنما يكون التقديم بينها من ناحية الدلالة .

ولذلك قسموا معانى القرآن والحديث المتواتر إلى قسمين أحدهما نصوص ، والثانى ظواهر ، فتقدم نصوص المتواتر من القرآن والسنة على غيرهما من أخبار الآحاد من السنة .

وإذا كان أحدهما فى دلالته نصاً ، والآخر يكون ظاهراً وتعارضا ، فإنه يقدم النص على الظاهر ، لأن النص لا يقبل الاحتمال ، والظاهر يقبله ، وما لا يقبل الاحتمال مقدم فى الاستدلال على ما يقبله ، إذ الاحتمال يضعف قوته .

وظواهر الكتاب والسنة المتواترة مقدمة على أخبار الآحاد ، على التفصيل الذى ذكرناه فى موضعه ،

٤٥٦ — وتعد الأدلة السابقة قطعية فى سندها ، فإن لم تكن تلك الأدلة القطعية فى سندها اتجه المجتهد إلى الأدلة الظنية فى سندها ، فبعد الكتاب والسنة المتواترة يتجه إلى الأدلة الظنية فى إسنادها ، فيتجه إلى أخبار الآحاد ،

ولكنهم لا يعتبرون السنة كلها في هذه المرتبة ، بل يعتبرون فقط الأقوال من الأحاديث في المرتبة التي تلي الكتاب والسنة المتواترة ، فيتجه المجتهد إلى نصوصها ، وهي الألفاظ التي لا تحتمل غير المعاني التي اشتملت عليها ، ثم يلي النصوص الظواهر ، وهي ما تقبل الاحتمال في دلالتها على معانيها ، وذلك للسبب الذي ذكرناه في الكتاب ، من أن ما لا يقبل احتمالا يقدم في الاستدلال على ما يقبله ، لأن الاحتمال يفتح الباب لقبول ما يكون احتمال فيه ، فالاحتمال في العام يفتح الباب لتخصيصه بالنص فيكون تقديم النص في موضع التعارض إعمالا للدليلين .

٤٥٧ — وهذا كله في الأحكام التي تؤخذ من ألفاظ النصوص الشرعية ، أي من منطوقها ، وهي بلا شك مقدمة على ما يؤخذ من مفهومها ، سواء أكان مفهوم موافقة أم مفهوم مخالفة على الاختلاف في مفهوم الموافقة من حيث إنه في قوة دلالة المنطوق أو أنه دونها ، وعلى الاختلاف في مفهوم المخالفة من حيث أنه يثبت طريقاً من طرق الاستنباط للأحكام الشرعية ، أو أنه لا يلتفت إليه .

ولا شك أن مفهوم المخالفة عند من يتبنه يكون مؤخراً في الدلالة على المنطوق ، لأن المنطوق أقوى دلالة ، والأقوى دلالة إذا عارضه ما دونه ألغاه ، فلا يلتفت إليه .

والمفهومات مرتبة على حسب قوة النصوص في السند ، فمفهومات القرآن الكريم والسنة المتواترة مقدمة على مفهومات أخبار الآحاد ، لأن المفهوم يستمد قوته من النص ، والنص الثابت السند بدليل قطعي أقوى من النص الثابت السند بدليل ظني ، فيكون المفهوم المأخوذ من الأول أقوى من المفهوم المأخوذ من الثاني ، إذ المنطوق والمفهوم كلاهما يعتمد على قوة الرواية في الألفاظ .

وكل ما يؤخذ من الأقوال سواء أكان منطوقاً أم كان مفهوماً ، وسواء أكان ثابتاً فى سنده بالتواتر ، أم كان ثابتاً فى سنده بطريق الظن لا التواتر .

ويلى دلالة الأقوال دلالة الأفعال المروية عن النبى ﷺ بغير طريق التواتر ، فإنها تكون مؤخرة عن دلالات الألفاظ أياً كانت هذه الدلالة ، وقد بينا ذلك فى موضعه .

٤٥٨ — ويلى هذه الأدلة ، القياس وما يتصل به ، فلا يتجه إلى الرأى إلا إذا كان لا دليل عنده من كتاب أو سنة أياً كانت طريقة رواية السنة ما دامت صحيحة ، وأياً كان نوع الدلالة من النصوص أو من الأفعال والتقريرات . فإن فقد كل هذا اتجه المجتهد إلى الرأى ، لأنه لا رأى حيث يوجد الدليل الشرعى الواجب الاتباع .

والقياس قد علمنا أنه يشمل المصالح ، ويشمل الاستحسان ، فهو بشكل عام يشمل الرأى المحمول على النصوص أياً كان طريق الحمل ، وذلك ما يقرره الزيدية كما بينا ، ويقاربهم فيه الحنابلة .

والقياس على هذا له مراتب ، فما بنى على علة عرفت بالنص الصريح أو الإجماع فى المرتبة الأولى ، ثم يليه ما عرفت فيه بطريق الإشارة أو الإيماء من النصوص ، وذلك واضح لأن العبارة أقوى من الإيماء أو الإشارة ، ثم يلى هذه ما عرفت فيه العلة بطريق الاستنباط ، وقد اختلفت طرق الاستنباط على النحو المبين فى كتب الأصول عند الزيدية ، وقد أشرنا إلى بعض هذا عند الكلام فى أصول الزيدية ، كما قررنا من قبل ، وإنه عند تعارض الأقيسة يقدم أقواها ، فيقدم ما يعتمد عليه فى استخراج علته على الإجماع أو النص الصريح ، ثم يقدم ما يعتمد على النص بطريق الإيماء ، ثم يقدم ما يكون أشد تأثيراً ، فيقدم المناسب المؤثر ، ثم المناسب الملائم ، ثم المناسب المرسل ، على ما هو معين فى كتب أصول الفقه الزيدى .

٤٥٩ — وإذا لم يمكن الاعتماد على دليل من النصوص أو الآثار النبوية أو الحمل عليها بطريق الحمل، على أي وجه يكون فإن المجتهد في المذهب الزيدي يتجه إلى حكم العقل . فما يحكم العقل بأنه نافع لا ضرر منه في العاجل أو الآجل فهو مباح أو مأذون فيه ، على حسب قوة النفع ومقداره ، وما يكون فيه ضرر غالب فإنه يكون في موضع الحظر والمنع ، وكذلك ما يتساوى نفعه وضرره فإنه يكون كذلك محظوراً عندهم ، لأن دفع المضار مقدم على جلب المنافع، وما غلبت منفعته ، فإنه يكون في موضع الإذن ، ولكن هناك نظر في فرض أمر من الأمور يتساوى نفعه وضرره .

وإن النظر إلى ما يحسنه العقل على هذا الوجه قد يرد إلى أصل من الأصول الشرعية ، لأنه إذا كان ذلك النفع من جنس المنافع التي طلبها الشارع ، فإن ذلك يكون من قبيل المناسب المرسل الذي لا يعتمد على أصل معين ، ولكن يعتمد على مجموعة أوامر الشارع ونواهيه .

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون الأخذ بحكم العقل غير معتمد على حكم الشرع ، لأنه لا يمكن أن تكون ثمة منفعة خالصة من الضرر العاجل والآجل إلا إذا كان له جنس قد أمر الشارع بما هو موضوعه . وبهذا التقرير لا يكون لذلك الأصل جدوى عملية .

والمجتهد يلجأ إلى الاستصحاب عند ما لا نجد دليلا إيجابياً يعتمد عليه ، فإن الاستصحاب دليل سلبي على بقاء الحال ، حتى يوجد ما يغيره ، وإذا لم يوجد الدليل المغير كان الاعتماد عليه .

الاجتهاد والتقليد عند الزيدية

٤٦٠ — لابد من بقاء الاجتهاد فى المذهب الزيدى ، وهذا أمر متفق عليه لا مجال للشك فيه ، وقد قلنا فى مراتب الاجتهاد إن الاجتهاد الذى يبقى ليس هو الاجتهاد المطلق ، أو المستقل الذى يجتهد فيه المجتهد فى الأصول والفروع ، بل هو الاجتهاد فى الفروع فقط ، فالمجتهد لا يأتى بمناهج جديدة غير ما رسمه أئمة المذهب الزيدى ، بل اجتهادهم فى دائرة المناهج ، وهم يستنبطون من الفروع على أساس تلك المقاييس المضبوطة ، لأنهم إن خالفوها لا يعدون منتسبين إلى المذهب الزيدى ؛ إذ أن هذه المناهج هى الإطار الذى يدخل فى ضمن محيطه المنتسبون جميعا ، وهم يقولون إن فقهاء المذهب الزيدى مجتهدون ، ولا بد أن يكون الاجتهاد فى محيط هذا الانتساب ، وليس الانتساب مجرد انتماء الشخص ، ولكنه فى معناه الفقهى تقيد بمنهاج معلوم .

ولهذا نقول إن الاجتهاد المفتوح فى المذهب الزيدى لغير أئمة المذهب المشهورين اجتهاد منتسبين ، وليس اجتهادا مطلقا غير مقيد .

٤٦١ — وقد سلكوا فى هذا السبيل أمرين :

أحدهما : أن يستنبطوا أحكام فروع لم تؤثر فى المذهب ، فإذا وقعت واقعة ليس لها فى المذهب نظير استنبطوا حكمها ، والمسائل التى عرف حكمها فى المذهب لا تتبع إلا إذا عرف دليلها واقتنع بها المفتى فيما يفتى به ، وإن لم يقتنع أو كانت غير مناسبة لموضع الفتوى فإن له أن يجتهد ويستنبط فى ظل المناهج المرسومة فى المذهب ما يراه أصلح فى هذا الموضع ، وفى هذا بلاشك تنمية للمذهب ، بالإكثار من الآراء فيه .

الأمر الثانى : أنهم فتحوا باب الاختيار من المذاهب الإسلامية فيختارون ما يقتنعون بدليله ما دام يتفق دليله مع المنهاج الزيدى المرسوم ، فإذا وجدوا فى موضوع الفتوى ما يصلح له من آراء المذاهب الإسلامية المقررة أخذوه ، ولكن لا بد

أن يأخذوه أخذ اجتهاد لا أخذ اتباع ، بأن يعرفوا دليله قبل الأخذ ، ويقتنعوا بأنه دليل سليم قوى ، وهم فى هذا ينفذون قول الأئمة : « لا يصح لأحد أن يأخذ برأينا إلا إذا عرف من أين أخذناه » .

وإن فى هذا نموا للمذاهب نموا عظيما .

وبمقدار هذا النمو كان الاختلاف الكبير فى أقاليمه ، فالأقاليم التى تصاقب بلادا يسودها المذهب الشافعى اختاروا منه ما يقوى دليله فى نظرهم إذا لم يكن له نظير فى المذهب الزيدى أو كان موضع الفتوى يقتضى التماس حكم شرعى يناسبه ، والأقاليم التى كان يسودها الحنفى اقتبسوا منه ، ولذا تجد فى ذلك المذهب الجيد تشابها فى أحكام الفروع أحيانا مع المذهب الحنفى ، كما رأينا فى الشفعة ، وأحيانا مع المذهب الشافعى ، وأحيانا مع المذهب المالكى كما رأينا فى الكفاءة .

٤٦٢ — ولم يكن النماء فقط فى الفروع ، بل ان اتساع آفاق المجتهدين فى ذلك المذهب مع التقيد بإطاره قد حملهم على أن يطلبوا السنة النبوية أنى وجدوها ، فلم يقتصروا على ما روى عن طريق آل البيت ، وإن كان أولى بالاتباع إن عارضه غيره ، بل تجاوزوا تلك الأقطار فى الرواية ، وطلبوا صحاح السنة وأخذوا بما فيها ، فكان من السنة المعتبرة فى الاستدلال عندهم ما روى فى الصحاح السته ، البخارى ومسلم ، وسنن أبى داود ، والترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ، وغيرها .

وبذلك نما المذهب فى مادة الاستدلال ، من غير خروج على المناهج المرسومة ، بل هو اتباع لها ، والأئمة الهادى وغيره لم يحجبوا عن المذهب الزيدى نور السنة إذا رويت عن غير طريق آل البيت ، بل قبسوا منها ، وأضافوها إلى التراث الزيدى ، وبذلك تركوا تركة مثرية من الفقه والاجتهاد .

التقليد فى المذهب :

٤٦٣ — لم يسوغ الزيدية للمفتى الزيدى أن يفتى إلا باجتهاد ، وقد جاء فى كتاب منهاج الوصول :

« ليس للمفتى أن يفتى بغير إجتهاد إذا سأله المستفتى عما عنده ، وهذا لا خلاف فيه ، قال الشيخ وإلا يجب ذلك لجاز لغير المجتهد افتاء العامى من الكتاب الذى صنفه المجتهد ، لأنه إذا جاز لغير المجتهد أن يفتى السائل بمذهب غيره لم يكن بينه وبين الحاكى فرق ، والحكاية تجوز من العامى ، فيجوز حينئذ من العامى أن يفتى من كتب المجتهدين ، فإن سأل الحكاية عن مذهب جاز »[1] .

وإن هذا يستفاد من صريحه ما يأتى :

(ا) أنه لا يجوز للمفتى أن يفتى من غير اجتهاد فى موضوع الفتوى ، والاجتهاد فى موضوع يوجب أن يعرف الواقعه والباعث عليها وطرق علاجها علاجا شرعياً ، ونتائج الفتوى ، وذلك قد نسميه فقه الواقعة ، حتى إذا فهم الواقعة ذلك الفهم اتجه إلى علاجها مستعينا بما أفتى به السابقون فى مثلها ، دارسا لهذه الفتاوى بدليلها ومصادرها الشرعية ، فإن وجد فى مذهبه الزيدى ما يقتنع به علاجا لذلك أخذ به ، وإلا اجتهد أو اقتبس من المذاهب الأخرى ما يقوى فى نظره دليله ، فيأخذ الدليل ، ولا يكون مقلدا .

ويقول صاحب الكتاب فى الاستدلال لضرورة الاجتهاد للمفتى أنه لو لم يكن مجتهداً فيما يفتى فيه لم يكن بينه وبين العامى فرق ، لأنه إن لم يجتهد كان حاكيا لأقوال غيره ، والحكاية تجوز من العامى كما تجوز من غيره ، ولا يصلح العامى لمقام الإفتاء ، فكذلك لا يصح للإفتاء من يتساوى فى فتواه مع العامى .

(ب) ويؤخذ بطريق اللزوم من هذا الكلام أن الحكاية فى الفتوى لا تجوز فإذا سئل عن الأكل خطأ فى رمضان فلا يصح أن يقول قال أبو حنيفة كذا ، بل يجب عليه أن يقول ما يراه مما تهدى إليه الأدلة الشرعية ، فإن الفتوى أمر خطير ، ومقام جليل .

---

(١) منهاج الوصول شرح معيار العقول فى علم الأصول ورقة رقم ١٣٢ .

(ج) وان الحكاية وإن كانت غير جائزة فى مقام الإفتاء ، فإنه يجوز أن يسأل سائل حكاية مذهب معين فى مسألة ، فيجوز حينئذ للعـــالم بهذا المذهب أن يحكيه .

وبهذا تبين أن دراسة المذاهب المختلفة جائزة لأنها حكاية لهذه المذاهب ، بل إنها واجبة للمفتى ، لأن العلم بأقوال الناس ، ما يجمعون عليه وما يختلفون فيه من مؤهلات الاجتهاد وشروطه .

تقليـــد الميت :

٤٦٤ — وبهذا الكلام يتبين أنه يجوز للعامى أن يقلد المفتى الذى يفتيه ، فهل يجوز له أن يقلد المتوفى ، إنه بمقتضى القاعدة السابقة التى تمنع المفتى من أن يفتى بغير اجتهاد وأنه لا يصح له أن يحكى قول غيره ـ لا يجوز ، وإلا كان هو والعامى سواء ، ولكن مع ذلك يجوز أن يحكى قول غيره إن كان المستفتى يطلب حكاية قول غيره ، وبذلك انبعث أمر شرعى ، وهو أيجوز تقليد الميت ؟ وقد تصدى الزيدية لبيان هذا ، وقد انقسموا فى ذلك إلى فريقين :

أحدهما : أنه لا يجوز تقليد الميت ، سواء أكان تقليده ، وهو حى ثم امتد إلى ما بعد وفاته ، كأن يكون أفتاه فى مسألة ثم استمر يعمل بها إلى ما بعد وفاته ، أو كان يقلده وهو حى ، ثم أخذ يتبع آراءه التى أثرت عنه بعد وفاته ، أو كان هو متبعا فى حياته .

والفريق الثانى يقول: إنه لا يجوز تقليده بعد موته ، ولكن إن كان قلده وهو حى ، ثم مات ، فإن تقليده يجوز أن يستمر بعد وفاته . ويوجد من الزيدية من يجوز تقليد الميت ، وذلك بحكاية ما أثر عنه .

ويظهر من هذا الاختلاف أنه لابد من وجود مجتهد فى كل عصر . وأن يكون عدد المجتهدين متناسبا مع عدد المستفتيين . وبذلك يكون الاجتهاد فرض كفاية ، بحيث إذا وجد المفتون المجتهدون سقط الإثم عن الجماعة ، من اشترك

فى تكوينهم ومن لم يشترك ، وإذا لم يوجد أولئك المجتهدون كانت الجماعة كلها آثمة لأنه كان يجب أن تتعاون فى إيجاد طائفة المجتهدين الذين يسدون الخلل ، ويبينون حقائق الدين .

٤٦٥ — ومن هذا يتبين أن التقليد يجوز فى حياة المجتهد الذى يستفتى ، إذا كان المستفتى من العامة ، والمجتهد يفتى بما يتفق مع الأدلة التى تثبت ، والمجتهد فى تحريه الحق يجب أن يتبع فى دراسته الأصول العامة للشريعة ثم يدرس أولا آراء المجتهدين المشهورين من آل البيت ، ويليهم فى هذا الصحابة ، ثم يليهم التابعون[1] .

٤٦٦ — ويقدم الأئمة من آل البيت فى الاجتهاد عند دراسة الآراء ، ومن يأخذ بجواز تقليد الميت ، يقدمهم فى التقليد أيضا ، لقيام الدليل على تقديمهم ، وذلك الدليل مكون من عناصر خمسة :

أولها — لما لهم من منزلة القرابة ، وقد أمرنا بأن تتبع المودة فى القربى ، فلهم من نور الرسول قبس يضىء ، وهم مجتهدون قد اشتهروا بالعلم والفضل والتقى ، ولم يقتصروا على ذلك الشرف الإضافى الجليل .

ثانيها — أن القرآن الكريم أخبر أنهم مطهرون ، فقد قال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا » ، ولاشك أن الطهارة تفيد سلامة آرائهم ، لأن الخطأ يتنافى مع التطهير فى زعمهم .

ثالثها — أن النبى ﷺ عندما باهل النصارى — باهل بأهل بيته ، على وزوجه والحسنين ، وذلك عندما نزل قوله تعالى : « فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » فتقدم فى المباهلة بهؤلاء فكان لهم ولذريتهم

---

(١) الفصول اللؤلؤية ورقة ٢٠٦ .

فضل ، وقد قالوا إن هؤلاء المباهلين كان لهم فضل فى العصمة ، وكان لذريتهم من الظهور ، فضل النسب إلى المعصومين .

رابعها — أن القرآن جاء بفضل على وذريته ، فقد قال سبحانه وتعالى فيهم : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » وعلى كان يطعم الطعام على حبه وفيه نزل النص فكان لهم بذلك الأطعام الذى توارثوه فضل على غيرهم .

رابعها — والأخبار الصحاح التى تواترت تواترا معنويا ، وإن لم تتواتر تواترا لفظيا قد جاءت فى بيان فضلهم ، فالأربعة المعصومون فضلهم مشهور معلوم ، وعلى زين العابدين ، وأولاده تواترات الأخبار الصحاح بفضلهم .

وخامسها — أنه من المتفق عليه عند الزيدية أن إجماعهم فيه عصمة عن الخطأ ، فما يجمعون عليه لا يمكن أن يكون فيه خطأ .

هذه أوجه تقديم تقليد المشهورين المجتهدين من العترة على غيرهم عند من يجوزون التقليد ، وتقديمهم فى الاتباع والاستدلال بدليلهم عند غيرهم .

وقد قرر الزيدية أن العترة إذا اختلفوا كان اتباع بعضهم اتباعا لكلهم .

٤٦٧ — وإن هذه كلها نظرات زيدية ، وقد حكيناها ، كما يراها المنتسبون لذلك المذهب الخصب ، وجليناها ووضحناها .

ويلى المشهورين من العترة فى نظر الزيدية ـ الصحابة ، وقد علمت أن الصحابة ليست أقوالهم حجة ، ولكن إجماعهم حجة ، فقول الواحد منهم لا يعد حجة ، وإذا اختلفوا على أقوال لا يجوز الخروج عن أقوالهم ، ولكن لا يلزم المجتهد بواحد منها ، بل يتخير من بينها ، وعلى ذلك تكون الأولوية فى التقليد بالنسبة للصحابة هى فى غير هذه الدائرة التى يلزم بها المجتهد ، فهو تقليد الواحد أو اتباع دليله ، وكذلك التابعون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

نمو المذهب الزيدى

٤٦٨ — تضافرت عدة أسباب فجعلت مذهب الإمام زيد مذهباً نامياً متسعاً يجد فى رحابه كل مذهب من مذاهب أهل الإسلام مستقراً ، وتلك الأسباب تتلخص فى أربعة أمور :

الأولى — فتح باب الاجتهاد فيه إذ لم يغلق فيه وقتاً من الأوقات فى الحدود التى بيناها ورسمناها ، أى أن الاجتهاد من غير الأئمة كان اجتهاد منتسبين ، ولم يكن اجتهاد مستقلين ، وقد وضحنا هذا توضيحاً كاملا فى الباب السابق .

ثانيها — فتح باب الاختيار من المذاهب الأخرى ، فقد صار هذا المذهب بهذ الاختيار حديقة غناء تلتقى فيها أشكال الفقه الإسلامى المختلفة وأغراسه المتباينة ، وجناه المختلف الألوان والطعوم ، وإن ذلك كان نتيجة لفتح باب الاجتهاد فيه ، فقد اختاروا باجتهادهم من المذاهب الأخرى ما يتفق مع منطق المذهب أو أصوله ، وأصوله متحدة أو على الأقل متقاربة مع جملة الأصول التى قررها فقهاء المسلمين .

وثالثها — وجود المذهب فى عدة أماكن مختلفة متنائية الأطراف متباعدة ، وكل إقليم له بيئة تخالف بيئة الإقليم الآخر ، والمذهب كالماء الجارى يحمل من الأرض التى يمر بها خواصها ، فيحمل من أهل كل بلد عرفه وعاداته وتقاليده وأفكاره .

ورابعها — وجود أئمة مجتهدين مشهورين متبعين فى كل عصر من العصور الأولى حتى القرن الثامن الهجرى ، ولنتكلم فى هذين السببين الأخيرين بكلمات موجزات مشيرات مجملات غير معضلات .

انتشار المذهب فى بلاد متخالفة

٤٦٩ — لقد انتشر المذهب الزيدى فى بلاد كثيرة من بلاد الإسلام ، وإذا استثنينا بلاد المغرب ، فإننا نستطيع أن نقول إنه عم سائر البلاد الإسلامية ، وكان أحيانا يظهر فى ثوبه الحقيق ، وأحيانا يبدو فى لباس مذهب آخر ، حتى ليتوهم الناس أنهم من أهل ذلك المذهب .

والسبب فى ذلك الانتشار أن الإمام زيداً لما استشهد رحل تلاميذه إلى الأمصار المختلفة ، فمنهم من ذهب إلى بلاد الديلم والجيل ، فارين بآرائهم السياسية وتشجيعهم لآل البيت ، ومنهم من فر إلى بلاد الحجاز ، ومنهم من ذهب إلى اليمن واستقر فيها ، ومنهم من ذهب إلى اصبهان والرى ، وهم حيث حلوا نشروا ذلك المذهب الجليل ، ودعوا إليه ، وفرعوا فى المأثور من آرائه الفقهية .

وقد كان مع هذا السبب سبب آخر ، وهو أن الأئمة من آل البيت الذين حملوا أمانة ذلك المذهب واجتهدوا فيه تفرقوا هم أيضا فى هذه الأقاليم ، وكان لهم فيها أشياع وأتباع ، وتنقلوا فى الأمصار الإسلامية ، إما فراراً من الاضطهاد العباسى والفاطمى الاسماعيلى الذى ظهر فى مصر والشام بالدولة الباطنية الإسماعيلية .

وهم فى تنقلهم ينشرون المذهب ويفتون الناس .

٤٧٠ — والعبرة التى نستخلصها من هذا أن الاضطهاد الذى أصاب زيداً واستشهد فى سبيله ، ثم أصاب من بعده أتباعه وأشياعه وآل البيت الذين نادوا بمثل ندائه ـ ترتب عليه أمران جليلان فى تاريخ الفقه الزيدى .

أولهما — انتشار آراء الإمام زيد فى البقاع الإسلامية كلها تقريباً ، وهى آراء مشبعة بروح التسامح والقبول لكل الآراء ما دام لها ملتمس من هدى النبى ﷺ أيا كان طريقه . وإنا نجد فى كل مذهب تعصبا من معتنقيه خصوصاً فى القرنين الرابع والخامس ، إلا المذهب الزيدى فإنا نجد من معتنقيه قبولا لكل ما يكون له

مستند من الشرع ، وفى الوقت الذى كانت المناظرات على أحدها فى القرن الرابع والخامس الهجرى فى بلاد ما وراء النهر ، بين المذهب الحنفى والمذهب الشافعى - نجد المذهب الزيدى فى تلك البلاد وغيرها يسير هادئاً كالنمير العذب يأخذ مجتهدوه خير ما فى المذهبين إذا انقدح فى نفوسهم سلامة منطقه .

وفى الوقت الذى نجد فيه الفتن فى العراق تقع بسبب التعصب بين الشافعية والحنفية نرى المذهب الزيدى هادئا كالبحر الساجى يحمل فى سفائنه خير ما فى الكنوز الإسلامية من فقه .

ثانيهما — اتساع آفاق المذهب ، وكثرة الآراء فيه ، ففى كل بلد من البلاد التى حل فيها كان له اجتهاد تتناسب مع حاجات أهل هذا البلد ، ومتفق مع العرف فيها ، وإنتاج أحكام لما يجد فيها من أحداث ، فإنه يجد للناس من الأقضية بمقدار ما يجد لهم من أحداث ، فكان تنوع الأحداث فى البلاد الإسلامية ، ثم اجتماع هذه كله فى مذهب واحد فيه نماء لهذا المذهب أى نماء .

٤٧١ — ولقد عد هذا الذى كان بالنسبة لمذهب الإمام زيد مع أنه قد تضافرت كل القوى على تلاميذه وأشياعه ، وآل البيت الذين ناصروه - عد هذا كرامة للإمام زيد رضى الله عنه ، ونحن ربما لا نعده أمرا خارقا للعادة ، ولكنا نعده تكريماً وتشريفاً لذلك الشهيد الكريم الذى تتابع القتل من بعده فى ذريته .

ولقد قال الدابغانى فى رسالته التى تكلم فيها عن الطوائف الإسلامية ما نصه :

« ولم تزل الإمامة فى أهل بيته قرنا بعد قرن معروفين عند جميع الطوائف باسمه ، وبلدانهم التى يظهرون فيها ، وتكون لهم الشوكة على أهلها ، بالعجم ، جيلان وديلمان ، وبعض جرجان ، واصبهان والرى ، وبالعراق إلا على الكوفة والأنبار وبالحجاز مكة وجميع بلدان الحجاز إلا المدينة ، فإن الشوكة فيها للاثناعشرية ، وهم فى نجد اليمن ظاهرون على مدنه صنعاء وصعده وذمار ، ونحوها ، ولهم فى سهولها بلدان كمدينة حلى وما بينها وبين العين من بلاد المخلاف ،

ومنهم فى العرب جماعة كثيرة فى جبال يقال لها جبال أوراس ، ومنهم أخلاط فى أمصار السنية يتسترون بمذهب أبى حنيفة ، لأن أبا حنيفة كان من رجال زيد بن على ومن أتباعه »[1] .

٤٧٢ — وإذا كان لنا أن نلاحظ على هذا الكلام شيئاً فهو أنه اعتبر المدينة مقر الاثنا عشرية ، أو كان لهم فيها شوكة ، وقد نوافقه على أن المذهب الزيدى لم يكن له شوكة فى المدينة ، ولكن لا نوافقه على أن السبب هو شوكة الاثنا عشرية ، فإن الاثنا عشرية كمذهب شيعى قائم بذاته ما كانت المدينة هى الظلال التى يعيش فيها ، بل إن بلاد العراق وغيرها كانت ظله ، نعم إن الأئمة الذين ينتسب إليهم الاثنا عشرية ، كانوا يقيمون بالمدينة على نظر فى ذلك بعد الإمامين محمد الباقر وابنه جعفر الصادق . فإن إقامة هذين الإمامين كانت بالمدينة ، أما غيرهما فإقامتهم لم يثبت أنها كانت بالمدينة ، وادعاء استقرارهم يحتاج إلى تمحيص تاريخى ، ليس هذا موضعه .

وإذا كانت إقامة الإمام وحدها سبباً كافياً لأن يقال إن المذهب له شوكة بمقامه كان لنا أن نقول إن الزيدية أيضاً لهم شوكة بالمدينة ، لأنه قد أقام فيها كثيرون من أئمة الزيدية ، فأقام بها الهادى ردحاً من الزمان ، وكان كثيرون منهم يجدون فى جوار رسول الله ﷺ مثابة وأمناً .

ونلاحظ مع الملاحظة - أن الزيدية متفرقون فى أصقاع متنائية غير متجاورة ، وإذا كانوا كذلك ، فإن اختلاف الأعراف والعادات يكون كبيراً ، وإذا كان كبيراً ، فإن الآراء تنبعث الفتوى فيها من مجرى هذه العادات ، وتلك الآراء تكون كثيرة أيضاً ، ولذلك كثرت الآراء فيه ، وكان هذا نماء للمذهب أى نماء .

---

(١) مقدمة الروض النضير ص ٨٠ .

كثرة المجتهدين المتبوعين

٤٧٣ — وإذا كان المذهب قد انتشر فى أقاليم مختلفة ، فقد كان له أئمة مجتهدون متبعون أيضاً بقدر يتناسب مع الاجتهاد الواجب لأهل كل إقليم من تلك الأقاليم المختلفة ، وقد استمرت سلسلة هؤلاء الأئمة المختارين للفتوى والاجتهاد لا تنقطع حتى القرن الثامن الهجرى ، ولكل واحد منهم أتباع يسلكون سبيله ، ويتبعون آراءه ، ويؤخذ عنه بين أهل المذهب جميعاً .

وانه منذ استشهد الإمام زيد تولى أبناؤه الإمامة من بعده ، ومنهم من سبق إليه الاستشهاد . ومنهم من بقى للاجتهاد والإفتاء ، وأحيوا منهاج أبيهم الهمام ، كما أحيوا كثيراً من آرائه مجتهدين فيها غير متبعين ، وكان معهم فى ذلك أبناء عمومتهم من ذرية الحسن ، وعلى رأسهم محمد بن عبد الله ابن الحسن النفس الزكية الذى خرج بالحجاز واستشهد ، وأخوه إبراهيم ابن عبد الله الذى خرج بالعراق فى عهد المنصور ، واستشهد أيضاً ، وكان استشهادهما سنة ١٤٥ .

وقد ناصر الإمام مالك النفس الزكية مناصرة سلبية ، بأن كان يفتى أن البيعة التى تؤخذ كرهاً لا تقيد من أخذت منه ، وكان يعرض فى كلامه بما يشير بجواز الخروج على الحكام الظالمين ، من مثل قوله (وقد سئل عن جواز الخروج عن الأئمة) : « إن كانوا يخرجون على مثل عمر بن عبد العزيز ، فقاتلهم ، وإلا فدعهم ينتقم الله من ظالم بظالم ، ثم ينتقم من كليهما » ، وقد أوذى الإمام الجليل على ذلك الكلام إيذاء شديداً بالضرب الأليم .

وناصر أبو حنيفة فى العراق إبراهيم مناصرة سلبية وإيجابية ، حتى إنه حرض القائد الذى كان قد اختاره أبو جعفر المنصور على الاعتذار عن قتاله . كما ذكرنا فى كتاب أبى حنيفة ، وكان يفتى بأن الخروج معه من الجهاد فى سبيل الله ، وقد بفضل

الحج ، وقد عوقب على ذلك بالحبس فى آخر حياته ، واستمر محبوساً حتى مات رضى الله عنه شهيداً راضياً مرضياً سنة ١٥٠ من الهجرة النبوية .

وقد كان لمحمد النفس الزكية آراء فقهية واضحة فى المذهب الزيدى دونت، وأخذ بها ، ولها موضع من الدراسة والإفتاء والاتباع عن بينة ،كما هو الشأن فى كل اتباع فى ذلك المذهب فى عصوره الأولى .

أحمد بن عيسى بن زيد :

٤٧٤ — وجاء من بعد تلك الطبقة التى عاصرت الإمام زيداً ، ومنهم أولاده الذين تلقوا عليه ، وأحفاده وأحفاد أحفاده ، وأحفاد الحسن ، وكانوا أكثر الأئمة الذين حملوا المذهب الزيدى منهم .

وأحمد بن عيسى هذا حفيد الإمام زيد ، قد نشأ بالعراق وعاش به ، ويكنى أبا عبد الله ، وقد كان منصرفاً إلى الاجتهاد الفقهى والفتيا . وكان العراق فى ذلك الزمان موضع دراسة الفقه العراقى الذى خلفه أبو حنيفة وتلاميذه ومعاصروه .

وقد كانت إقامته به سبباً فى أن أخذ بالفقه التقديرى ، ووسع بذلك المسائل ، وهو الأمر الذى اشتهر به فقهاء العراق ، وأخذه عنهم الشافعى وغيره ، وإن لم يسر فيه إلى المدى الذى وصلوا إليه فيه ، واتهموا بسبب ذلك بأنهم أفرطوا فى الإكثار منه ، وقد أضاف هذا النوع من الفقه إلى ما ورثه عن جده وآل بيته من فقه قويم ، ولكثرة اشتغاله بالأقيسة الفقهية والاجتهاد بالرأى مع علم السنة وآثار آل البيت ، قالوا إنه فقيه آل البيت .

وقد صنف كتاباً فى الفقه سماه من نقلوه عنه ـ الأمالى ، ورواه عنه ثقات عدول من أتباع آل البيت الذين يتشيعون للزيدية ، وقد اختصر هذا الكتاب

من بين الكتب التى كتبت فى هذا الجيل بأنه قد قرنت فيه الفروع الفقهية بالأدلة ووجه استباطها من النصوص ، ولا شك أننا لو عثرنا على هذا الكتاب لاستطعنا أن نتعرف مناهج الاستنباط من هذه الأدلة ، عسانا نعثر عليه فى ثنايا المكاتب العربية .

٤٧٥ — وأحمد هذا كان مع اتساع أفقه فى علم الفقه والحديث ، وعلم الإسلام بصفة عامة زاهداً متعبداً ، ومجاهداً مقاتلا ، فالتقى فى قلبه نور العلم المشرق وسعة المدارك ، وهداية التقى والزهادة ، والشجاعة والإقدام ، فتشابه بذلك مع جده زيد رضى الله عنه ، ومن يشابه أبه فما ظلم ، وقد عرف عنه أنه حج ثلاثين مرة ماشياً ، ليذوق طعم المشقة فى العبادة .

ومن جهاده فى سبيل ما يعتقد أنه خرج بشيعته على الرشيد ، ولكن الرشيد تغلب عليه فأخذه وحبسه ، ثم تخلص من الحبس ، واختفى بالبصرة ، وقالوا إنه استمر مختفياً إلى أن مات رضى الله عنه ، وقد جاوز الثمانين ، وكف بصره فى آخر حياته ، وكانت وفاته سنة ٢٤٧ ، وقيل إن وفاته كانت سنة ٢٤٠ — ولعل السبب فى الاختلاف فى سن وفاته هو أنه مات مختفياً . فلم تكن وفاته معلنة واضحة .

ويظهر من هذا أن اختفاءه مكث مدة طويلة ، لأن وفاة الرشيد كانت فى العشر الأخيرة من القرن الثانى ، فكأن ذلك الإمام عاش مختفياً نحو خمسين سنة من عمره أو يزيد على هذا ، ولكننا نرجح أن المأمون الذى حكم نحواً من عشرين سنة كان يعرف إقامته ، ولا يخفى عليه موضعه ، ولكن لم يمسه بسوء ، لأن المأمون نفسه كان فيه بعض التشيع ، وما كان يميل إلى إراقة الدماء العلوية .

بل إنه يصح لنا أن نقول : إنه ظهر فى عهد المأمون والمعتصم والواثق ، ولكنه كمن واختفى لما تولى المتوكل ، لأن المتوكل كان يكره آل البيت ، ولذلك قيل

عنه إنه ناصبي أي يناصب آل البيت العداء ، وقد تتبعهم بالأذى والتنكيل .

وهذا هو الذي نرى أنه يتفق مع السياق التاريخي للحوادث الإسلامية .

ومهما يكن فإن تجنبه للسياسة وهو في شرخ الشباب إلى أن ذرف على الثمانين جعله ينصرف إلى العلم والعبادة ، فكان ذلك الإنتاج الفقهي ، وآراؤه مدونة منثورة في ضمن الفروع في المذهب الزيدي .

وواضح أنه كان من أئمة الزيدية بالعراق ، إذ لم يتجاوزه من حيث الإقامة ، وإن كان قد نجح في الفقه كثيراً .

القاسم بن إبرهيم الرسي :

٤٧٦ — هو كبير طائفة تسمى القاسمية قد نشأت ببلاد الحجاز وهو القاسم بن إبرهيم بن إسماعيل بن إبرهيم طباطبا بن الحسن بن الحسن ابن علي رضي الله عنهم أجمعين ، فهو حسني ، وليس بالحسيني ، وهو بهذا إمام على مذهب الإمام زيد ، وليس بإمام على مذهب الإمامية ، لأن الإمام زيداً لا يشترط أن يكون الإمام من ذرية الحسين ، بل يشترط فقط أن يكون من ذرية فاطمة الزهراء رضي الله عنها ، وعلى أبيها أفضل الصلاة وأتم التسليم .

وكانت آراء هذه الطائفة ضمن الإطار الزيدي ، ولم تخرج عنه .

وله فقه ممتاز جيد ، وكان المذهب الحنفي صاحب النفوذ والسلطان في الديار الإسلامية في ذلك الزمان ، لأنه كان مذهب الدولة العباسية الرسمي ، إذ كان القاضي أبو يوسف ، ومن بعده تلميذه محمد حريصين على ألا يعينا قضاة إلا ممن يكونون من مدرستهم الفقهية العراقية ، وتوالى من بعدهم القضاة على هذا الاجتهاد العراقي ، فكان على علم دقيق بالمذهب الحنفي مع فقه الحجاز .

وكان ذلك الإمام منقطع النظير فى تلك الديار ، بل كان من علماء الإسلام ذوى الشأن ، وقد قال بعض الشعراء فى وصفه :

ولو أنه نادى المنادى بمكة   بخيف من فيمن تضم المواسم
من السيد السباق فى كل غاية   لقال جميع الناس لا شك قاسم

٤٧٧ — وقد ولد سنة ١٧٠ ، ويظهر أن ولادته كانت بالرس وهى ديار قريبة من المدينة ، لأن أباه إبرهيم وصف بأنه الرسى ، وقد توفى بالرس سنة ٢٤٢ .

ويبدو هنا أمر جدير بالنظر ، وهو أن ذلك الإمام هو جد الإمام الهادى يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى .

وقد ولد قطعاً ذلك الإمام الذى يعد جامع أشتات المذهب الزيدى بالمدينة المنورة ، ونستطيع أن نستنبط من هذا أن أولاد القاسم هذا قد انتقلوا من الرس إلى المدينة من بعده أو على الأقل انتقل ابنه الحسين من بعده إلى المدينة ، وعلى أى حال فالموطنان متقاربان .

ولقد أثر عن الإمام الهادى أنه كان يختار أحياناً كثيرة من المذهب الحنفى ، حتى إنه قيل إذا لم يكن له رأى فى مسألة فرأيه هو ما جاء منسوباً لأبى حنيفة لأنه اختار كثيراً من هذا المذهب لقوة دليله وسلامة استنباطه ، ولعل ذلك سرى إليهم من ميل أبى حنيفة للإمام زيد ، والمذهب الحنفى كان له سلطان بمقتضى كونه المذهب الرسمى للدولة كما أشرنا .

ومهما يكن فآراء القاسم مدونة فى كتب الفروع الزيدية ، وهى جزء من هذه الحديقة الغناء .

وإن مذهب القاسم وتخريجاته واختياراته كان لها شأن باليمن ، ولو أنه نشأ بالرس وقضى حياته بالرس ، وذلك لأن حفيده الذى نشر المذهب الزيدى باليمن تلقى علم جده القاسم ، ثم اختار اختيارات كثيرة ، فصارت زيدية الحجاز واليمن على مذهبه ومذهب جده .

وبذلك يتبين أن أصل الشعبة الزيدية باليمن ، والقطب الذى تدور حوله فى الاستنباط والتخريج والاختيار هو الهادى .

الناصر :

٤٧٨ — هو أبو محمد الحسن بن على بن الحسن بن على بن عمر بن على ابن الحسين ، ويلقب فى التاريخ الزيدى بالناصر الكبير ، لأنه تسمى بهذا الإسم أئمة من الزيدية جاءوا بعده ، ويسمى الأطروش لطرش أصاب أذنيه ، ولد سنة ٢٣٠ من الهجرة ، وتوفى سنة ٣٠٤ ، فقد عمر إذن نحواً من خمس وسبعين سنة ، وهو بذلك أسن من الهادى يحيى ، وعاش بعده ، إذ قد ولد الهادى سنة ٢٤٥ ، وتوفى فى سنة ٢٩٨ ، وقد تعاصرا ، وعمل كل واحد منهما فى ميدانه .

فقد هاجر الناصر هذا إلى بلاد الديلم والجيل ، وكان أهل هذه البلاد على الشرك ، فأخذ يدعو بدعاية الإسلام ويهدى الناس إليه ، ومن دخل فى الإسلام شرح له أصوله ، وعلمه فروعه على مقتضى تعاليم المذهب الزيدى ، فكان ينشر الإسلام وينشر الفقه الزيدى معاً ، وقد أبلى فى ذلك بلاء حسناً .

والسبب فى هجرته هو تتبع العباسيين لآل البيت ، وخصوصاً بعد أن تولى المتوكل الذى كان يعد ناصبياً ، يناصب آل على العداء .

ويعد الناصر هنا محيي الإمامة الزيدية من الركود ، بعد توالى الاضطهاد ، واستشهاد الكثيرين من آل البيت رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد قال فى ذلك الشهرستانى فى الملل والنحل :

« لم ينتظم أمر الزيدية ، حتى ظهر بخراسان ناصر الأطروش ، فطلب مكانه ليقتل ، فاختفى ، واعتزل إلى بلاد الديلم والجيل ، وهم لم يتحلوا بدين الإسلام ، فدعا الناس دعوة إلى الإسلام على مذهب زيد بن على ، فدانوا

بذلك ، ونشئوا عليه ، وبقيت الزيدية فى تلك البلاد ظاهرين ، وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة ، ويلى أمرهم»[1] .

٤٧٩ — وإنه فى الواقع قد تضافر هو والهادى على إحياء المذهب قوياً له أنصار وأتباع ، وإن اختلف ميدان العمل لكل واحد من الإمامين ، فالناصر هذا تتبع أرضاً بكراً ، غرس فيها المذهب فآتى أكله بعد حين ، والهادى ومن جاء بعده أخذوا ينتفعون من الاضطراب القائم باستيلاء القرامطة على بعض ديار الإسلام ، فانتزعوها منهم ، وأدخلوا المذهب فى بلاد اليمن ، فنما فيها وترعرع .

وكلا الإمامين مع شجاعته وبعد همته ، وحسن أربه فى السياسة ، والقدرة على البناء السليم ، كان فقيهاً عالماً ، فلم يكن فقط صاحب إمامة سياسية ، ودعاية دينية ، بل كان فقيهاً له رأى فى الفقه ، واجتهاد واستنباط فيه ، وقد قال فى الموازنة بينهما شيخ معمر عاصرهما ، والتقى بهما ، وكان متحمساً للمذهب الزيدى :

« ألفيت الهادى كواد عظيم عريض الحافة مستطيل ، وألفيت الناصر للحق كبحر زاخر بعيد الغور والعمق » .

وقد سئل على بن العباس عن الإمامين الناصر والهادى ، فقال : « كان الهادى فقيه آل محمد ، وكان الناصر عالم آل محمد »[2] .

وإن هذا الكلام يدل على أن هذين الإمامين اللذين بويع لكل واحد منهما فى بقعة من الأرض - قد أحيى الله بهما المذهب الزيدى ، واستمد منهما قوة فى السياسة وفى العلم ، وأحدهما كان فقيهاً يحسن الاستنباط والتخريج ،

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٢١١ هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم .

(٢) مقدمة الروض النضير .

وله فى الفقه المبنى عن الرأى محــــال واسع مترامى الأطراف ، والثانى وهو الناصر كان محيطاً بعلم السنة والسلف الصالح ، وعلم آل البيت ، ففقهه .. د على الآثار والنصوص ، وباجتماعهما يتكون مزيج كامل كلاهما يتمم الآخر ، وقد ورث من جاء بعدهما تلك التركة المثرية من الفقه ، وعلم آل البيت ، وعلم السنة ، ووصل المذهب الزيدى بمذاهب أهل الأمصار .

ولقد كان للناصر فرقة مستقلة تدعى الناصرية ، كما أن للهادى فرقة قائمة تدعى الهادوية .

وإن الذين جاءوا بعد هذين الإمامين الجليلين كان كثيرون منهم حريصين على أن يحيوا فقههما وعلمهما مع فقه الإمام زيد والآثار المروية عن طريقه ، ولذا لم يكن ثمة من لمع نجمه مثلهما ، وذلك لأن لهذين الإمامين فضل إحياء المذهب الزيدى ، أو بعثه من الركود ، وإعطائه قوة فى السياسة والعلم ، ومن جاء بعدهما وجد السبيل معبداً .

الأخوان أبناء الهادى :

٤٨٠ — لقد اشتهر من أولاد الهادى الذى سنفصل ترجمته إن شاء الله تعالى - ولدان أكبرهما محمد ، ويسمى الإمام المرتضى ، لأنه قام بالإمامة من بعده ، والثانى أحمد ويسمى الإمام الناصر ، وكلاهما نقل علم أبيه وجمعا معه علم القاسم الرسى ، وقد كانت الإمامة لأولهما فكان الإمام المختار المرتضى بعد أبيه ، ولكنه بعد ستة أشهر من الولاية تركها لأخيه الأصغر منه ، وهو الناصر ، وانصرف هو للعلم انصرافاً مطلقاً ، ولذا كان يقال عنه إنه جبريل أهل الأرض ، وكان عالماً بالفقه وأصول الدين ، وقد ألف فى الفقه كتباً كثيرة منها : كتاب الإيضاح ، أوضح فيه المذهب الزيدى ، وآراء أبيه الهادى واختياراته ، واجتهاده هو ، ومنها : كتاب النوازل

وهو كما يدل عليه اسمه كتاب فتاوى ، وأحكام واقعات ، وله مؤلفات مختلفة فى علم الكلام .

وقد قارب فيه منهاج المعتزلة أو اتحد مع بعض المعتزلة ، فما كان الاعتزال مذهباً واحداً أو فرقة واحدة ، بل هو فرق مختلفة كما ذكرنا .

ولقد كان مع هذا العلم الغزير زاهداً عيوفاً عن الدنيويات ، ولعل هذا هو السبب فى وصفه بأنه جبريل أهل الأرض ، بل لعل هذه الزهادة هى التى جعلته يعتزل الإمامة ليتولاها أخوه أحمد الذى كان أقدر منه على حمل أعبائها ، وقد توفى سنة ٣١٠ .

وأخوه أحمد كان عالماً فقيهاً مدركا معانى الدين ، حتى إنه كان يسمى ترجمان الدين ، إذ كان يفهم مغازيه ومراميه ويقربها للناس ، وكان زاهداً وعالماً وعابداً ، ومع ذلك كان سياسياً وقائداً ومحارباً ، فقد حمل العبء بعد أبيه فى محاربة القرامطة الذى كانوا قد سيطروا على بعض البلاد الإسلامية ، فجاهد فى الله حق جهاده ، وقد استقر مقامه فى اليمن ، وكان موطن جهاده مع القرامطة ، حتى توفى بصعده سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه فى القبة المعروفة هنالك باسم الهادى .

٤٨١ — وقد روى الأخوان كتب أبيهما وعلمه ونشراه مع آرائهما .

وقد نشر أولادهما من بعدهما علم أبيهما ، فنشر يحيى بن محمد علم جده ، وعنه انتقل علم الهادى إلى الديلم والجيل وخراسان وسائر عراق العجم .

وقد جاء فى الروض النضير فى تحمل العلم الزيدى وأماكن نشره بعد أن ذكر الطبقة التى خلفت الإمام زيداً ثم خلفت أبناءه ما نصه :

« فعن هؤلاء روى محمد بن منصور المرادى جامع علوم آل محمد الرسول ، وأعظم من روى عنه منهم ـ القاسم بن إبراهيم وأحمد بن عيسى

ابن زيد ، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد ، فهؤلاء صار الكوفيون على مذهبهم حتى انتشر إليهم مذهب الهادى والمؤيد بالله فى آخر الزمان بعد خمسمائة وشىء ، والهادى يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم أخذ عن جده القاسم بن إبراهيم ، ثم اختار اختيارات كثيرة فصارت زيدية الحجاز ، واليمن على مذهبه ومذهب جده ثم أخذ ولده المرتضى محمد بن يحيى - هذا العلم ، ودخل بلاد العجم وجيلان ، وديلمان »[1] .

هذا ما جاء فى هذا الكتاب القيم ، وهو يدل على ثلاثة أمور :

أولها — أن الحجاز واليمن قد اختصا بمذهب الهادى الذى أخذه عن جده القاسم الرسى ، وأضاف إليه علماً واختيارات واجتهادات وأن جده قد أخذ علم الزيدية عن محمد بن منصور المرادى الجامع لعلوم الرسول ﷺ وإن ذلك الكلام يستفاد منه أن زيداً رضى الله عنه كان له أتباع من غير آل البيت هم الذين حملوا علمه ابتداء ، حتى تحمل الأمانة كلها الأئمة من آل البيت من ذرية فاطمة رضى الله عنها .

ثانيها — أن الحجاز واليمن قد خلصا للمذهب الهادوى ابتداء ، وجاءت له المذاهب الزيدية الأخرى عند ما التقى الفقه الزيدى بجميع عناصره ، وحاول الكتاب الزيديون الجمع بين آراء المجتهدين من الأئمة فى إطار واحد مضافاً إليه فقه الأمصار ، كما نرى مثلا فى كتاب البحر الزخار ، وكما نرى فى كتب الأصول عند الزيدية .

ثالثها — أن اختلاط آراء الهادى بآراء الناصر الكبير قد تم ، وأول من حاول ذلك هو محمد المرتضى بن الهادى بإدخاله مذهب أبيه وآراءه واختياراته فى بلاد الديلم والجيلان ، ولكن الحقيقة أن الذى فعل ذلك هو الإمام يحيى بن محمد ابن الهادى وليس محمد المرتضى الأب هو الذى فعل ذلك كما يذكر ثقات المؤرخين .

---

(١) مقدمة روض النضير ج ١ ص ٦٤ .

ومهما يكن فإنه من المؤكد أن المصدر واحد ، وهو ما أخذ من علم زيد وفقهه عن طريق الرواة ، وأخصهم محمد بن منصور المرادى ، والخلاف بعد ذلك فى الآراء ليس فى الأصل ، بل الاختلاف إنما هو فى الاجتهاد والاختيار ، وعلى ذلك لا يكون الاختلاف جوهرياً إنما يكون الاختلاف فقط فى آراء فرعية ، وقد كان الاختلاف فيها سبباً لتوسعة المذهب ، واتساع آفاقه .

والاختلاف فى الاجتهاد قد يكون للوطن دخل فيه ، كما نرى فى الاختلاف بين آراء علماء ما وراء النهر ، وعلماء العراق فى المذهب الحنفى والمذهب الشافعى ، فهو خلاف لا ضير فيه ، ولا ينقص المذهب ، ولكن ينميه ويوسعه ما دام لا يعارض كتاباً ولا سنة .

الإخوان الهارونيان :

٤٨٢ — هما الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هرون الحسنى ، وأخوه يحيى بن الحسين أبو طالب الناطق بالحق ، وكلاهما كان إماماً وتولى منصب إمامة الزيدية بطبرستان ، وقد ولد أولهما سنة ٣٣٣ ، وبويع بالخلافة سنة ٣٨٠ وتوفى يوم عرفات سنة ٤١١ ، وقد بويع أخوه الناطق بالحق عقب وفاته سنة ٤١١ ، وتوفى بآمل بطبرستان سنة ٤٢٤ .

وكان المؤيد الأخ الأكبر عالماً فى النحو واللغة جامعاً للحديث ناقداً له فجمع الله له علم الحديث دراية ورواية وكان فقيهاً ، فاجتمع له الفقه والحديث مع علم آل البيت رضى الله عنهم أجمعين .

أما الناطق بالحق ، فقد كان مع علمه باللغة فقيهاً له تخريجات واختيارات وترجيحات فى مذهب الإمام الهادى ، وكان حريصاً على بيان أوجه استنباطه والبناء عليها .

وأثر عنه أنه كان يرى أنه إذا لم يوجد نص على مسألة فى مذهب الهادى يمكن التخريج عليه ، فمذهبه فى هذه المسألة هو مذهب

أبي حنيفة رضي الله عنه في أشباهها ، ولعل هذا بعض السبب فيما بين المذهب الزيدي والحنفي من علاقة وثيقة ، قد رأينا بعض مظاهرها في الشفعة وفي أكثر الهبة ، وفي المزارعة .

ويلاحظ أن استنباط الناطق بالحق كان بأرض طبرستان ، وقد كان المذهب الحنفي يجـاوره في تلك البلاد ، والمشاكل واحدة فيكون العلاج واحـداً ، وليس الفتوى إلا دواء للأسقام ، فإن اتحد الداء ، فإن الدواء يتحد ، ولا بد أن نقرر هنـا أنه ما رأى ذلك الرأي ، وهو الذي عنى بالتخريج على مذهب الهـادي ـ إلا لأنه رأى التوافق بين المذهبين في المنطق .

وإن هناك سبباً آخر جعـل الناطق بالحق على علم بالمذهب الحنفي مع المذهب الزيدي ، ذلك أن الناطق بالحق قد تلقى المجموع الكبير في الفقه الزيدي عن تلاميذ علي بن محمد بن الحسن النخعي المتوفى سـنة ٣٢٤ الذي كان يعـد شيخ الحنفية في عصره ، وذكر علي أنه في طبقاتهم في تاريخ الذهبي[١] .

٤٨٣ — وقد تلقى الأخوان فقه الهادي والناصر والرسي وغيرهم عن أبي العباس أحد جامعي المذهب الزيدي وغيره ، وقد جاء في مقدمه الروض النضير : « أخذ الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون وأخوه السيد أبو طالب عن السيد أبي العباس صاحب الوافي في مذهب الهادي والقاسم ، وما روياه عن آل الرسول صلوات الله وسلامه عليـه ، ثم اختار المؤيد بالله اختيارات تخالفهما ، فمال كثير من الزيدية إليها في بلاد العجم والكوفة والحجاز واليمن[٢] .

وإن هذين الأخوين قد جمعا المذهب من أحاديث وفقه للأئمة الذين

(١) راجع نبذة رقم ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

(٢) الروض ج ١ ص ٦٤ .

سبقوهم بطريق الرواية مع من ذكرنا عن أولاد هؤلاء الأئمة، وبطريق غير الأئمة من المتشيعين لآل البيت على منهاج الإمام زيد المعتدل الذى لا انحراف فيه ، ولا مغالاة ، وقد كان هذان الأخوان طريق السند لمن جاء بعدهما من رواة الفقه الزيدى وناقليه . وقد جاء فى طبقات الزيدية ما نصه :

« روى المنتخب مع الأحكام (أى كتاب الهادى) وأمالى أحمد بن عيسى وغير هذه الكتب من الأحاديث عن الناصر وغيره ، عن أئمة الهدى أبى العباس الحسنى وأبى الحسين أحمد بن الحسين الهارونى ، وأخيه الناطق بالحق يحيى ابن الحسين » .

فهذان الأخوان هما وسط السند الذى روى المجموع الكبير ، وروى فقه الهادى ، وفقه الناصر ، وفقه القاسم الرسى جد الهادى ، ونقلوا ذلك إلى الأخلاف من بعدهم .

وهما ومن سبقهما تلقوا ما فى كتاب الوافى لمحمد بن منصور المرادى تلميذ أحمد بن عيسى بن زيد الذى تلقى علمه وأماليه فى الفقه .

وتلقيا علمهما أيضاً واتصل سندهما بطريق أبى العباس الحسنى . وهو أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن على بن إبراهيم الهاشمى الحسنى ، وقد كان فقيهاً مبرزاً ، وإن لم ينل منصب الإمامة ، وكان يعلم الفقه الشيعى كله ، ابتدأ إمامياً اثنا عشرياً وعلم فقههم ، ثم انتقل إلى الشيعة الزيدية وانتمى إليهم ، وعكف على دراسة فقههم ونقل رواياته المختلفة وجمع أسناد أهل اليمن الذين أخذوا علم الهادى ، وأهل الجيل والديلم الذين توارثوا علم الناصر الأطروش . وإن لم يكن الاختلاف كبيراً ، وقد ذكرنا أن الأخوين الهارونيين أخذا عنه فقه الزيدية بشتى فروعه ، وقد توفى سنة ٣٥٣ .

٤٨٤ — ولقد اتجه فقهاء الزيدية إلى جمع كل آراء أئمة الزيدية ونقلها

إلى الأخلاف لكون مادة للدراسة والبناء عليها والتخريج فيها ، واستنباط العلل التى بنيت عليها الأقيسة ، وتكوين القواعد الفقهية التى يمكن أن تطبق لاستخراج أحكام الحوادث المختلفة ، ولم تمنعهم تلك الدراسة من الاجتهاد فى دائرة المذهب ، بل لم تمنعهم من الاختيار من المذاهب الأربعة وغيرها ، ما دامت لم تخرج عن الأصول الزيدية .

ولكن الزيدية يسيرون على أن يذكروا فى الفقه الزيدى آراء أئمة آل البيت والأئمة الأربعة ، وخصوصاً الأئمة من الزيدية الذين خرجوا للدعوة لأنفسهم ، وقد قل خروج هؤلاء فى آخر القرن الخامس ، وأوائل القرن السادس الهجرى .

٤٨٥ — وقد جاء بعد هـــذه الفترة إمامان دعوا لأنفسهما ودونت آراؤهما فى الفقه الزيدى ، وهما المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن أبى هاشم القاسمى ، ويكنى أبا محمد ، والثانى الإمام يحيى بن حمزة الحسينى ، وقد ظهر الأول ببلاد بخارى ، إذ ولد بعيشان بها سنة ٥٦١ ، ونشأ نشأة عظيمة فى الزهد والتقوى ، وأخذ يؤلف الكتب الكثيرة ، وأعظمها كتاب الشافى ، ذكر فيه أنه يحفظ خمسين ألف حديث ، وهذا يدل على الجمع بين رواية كتب السنة عند الجمهور ، ورواية آثار آل البيت ، إذ أن الرواية عن آل البيت لا تبلغ ذلك العدد ، وقد دعا لنفسه ، وبويع بالخلافة سنة ٥٩٤ ، ولكنه حوصر ، وتوفى محصوراً بكوكبان سنة ٦١٤ ، ولما فك الحصار نقل إلى ظفار باليمن قرب صنعاء .

والثانى قام بالدعوة فى القرن السابع إذ ولد سنة ٦٦٧ ، وقام بالدعوة لنفسه سنة ٧٢٩ ، وتوفى بحصن هران باليمن سنة ٧٤٩ .

وقد كان عالماً بالفقه والأصول ، وعلوم العربية ، وخصوصاً البلاغة ، وله فى الفقه وأصوله كتاب الانتصار ، وله فى البلاغة كتاب الطراز وقد طبعه

دار الكتب المصرية فى العقد الثانى من هذا القرن ، وقد جمع فى دراسته للبلاغة بين طريقة عبد القاهر الجرجانى المبنية على دراسة النصوص البيانية ، واستخراج مناهج البلاغة فيها وبين طريقة السكاكى وغيره .

٤٨٦ — ونتهى من هذه الإشارات التاريخية إلى تقرير أمور ثلاثة :

أولها — أن المذهب الزيدى قد تفرق أئمته فى الأقاليم الإسلامية ، وأنه برز فى كل أرض حل فيها باجتهادات واستنباطات تتصل بعلاج الأدواء الاجتماعية بالأرض التى عاش فيها ، وأنه فى القرن الرابع الهجرى قد أخذت الآراء كلها تجمع وتدرس ، فجاء ناس وجمعوا بين آراء أئمة الديلم والجيل وأزربيجان وخراسان ، وآراء الكوفيين والحجازيين وأهل اليمن ، فالأخوان المؤيد والناطق بالحق قد اتجها إلى رواية هذه الآراء ، فجمعا ما روى عن القاسم وحفيده الهادى ، وما روى عن الناصر الأطروش ناشر الإسلام فى الديلم وجيلان وناشر المذهب الزيدى معه .

ثانيها — أن أكثر المجتهدين كانوا من أئمة آل البيت ، وأكثرهم كانوا من أبناء الحسن رضى الله عنه وعن أبيه ، وقليل منهم كان من ذرية الحسين رضى الله عنه ، لأن آل الحسن وجدوا فى المذهب الزيدى متسعاً لهم ولنشاطهم فى العلم والإمامة ، بينما المذهب المذهب الإمامى يقصر الإمامة على ذرية فاطمة من الحسين رضى عنه ، فكان من أئمة الزيدية أولاد عبد الله ابن الحسن بن الحسن شيخ أبى حنيفة رضى الله عنه وغيرهم .

ثالثها — أننا نجد التلاقى بين المذهب الحنفى والمذهب الزيدى قد وجد مرتين :

إحداهما — فى لقاء الإمام أبى حنيفة بالإمام زيد رضى الله عنهما ، وأخذه منه ، واعترافه بفضله .

وثانيهما — عندما تلاقى المذهبان فى بلاد ما وراء النهر ، حيث نشطت

الدعاية للمذهب الزيدى فى القرن الثالث الهجرى ، ويظهر أن المقاربة كانت كبيرة فى الأقيسة حتى إن الناطق بالحق اعتبر كل مسألة لم ينص الهادى على حكمها يعتبر فى أشباهها المنصوص عليه فى مذهب أبى حنيفة ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

٤٨٧ — وفى الحقيقة إن المذهب الزيدى يتقارب فى أحكام المعاملات من مذهب أبى حنيفة ، وليس معنى ذلك التقارب هو الاتحاد ، بل إن مظاهر التقارب فى كثير من الحلول الجزئية ، كما رأينا فى الشفعة والمزارعة .

وفى المنهاج نجد المذهب الزيدى يأخذ بكل ما أخذ به الحنفية ، فقواعد القياس عند الحنفية مأخوذ بها ، وكذلك قواعد الاستحسان ، حتى إن التعريف متحد فى المذهبين .

ولكن نجد أصول المذهب الزيدى أكثر اتساعاً من ثلاث نواح :

أولاها — أخذه بالمصلحة المرسلة ، إذ أخذ أكثر أئمته بالمناسب المرسل ، وعدوا ذلك من قبيل القياس ، فهم قد زادوا فى الأصول ، أو وسعوا فى معنى القياس أكثر مما توسع الحنفية ، وبذلك يتقاربون من المذهب المالكى ، بمقدار انفراج الزاوية عن المذهب الحنفى .

والثانية — فى الاستصحاب يوسعون الاستنباط فيه عن المذهب الحنفى ، فيعتبرونه مثبتاً للحقوق ، كما يعتبرونه حافظاً للحقوق الثابتة ، بينما المذهب الحنفى يأخذ بالاستصحاب بقدر ما يحافظ على الحقوق الثابتة . ولا يأتى بحقوق جديدة .

والثالثة — أنه يفتح باب الحكم بالعقل إذ لم يوجد دليل ، وقد بينا مدى ذلك الأصل .

٤٨٨ — وإنه بملاحظة أصول الزيدية يتبين أنهم أخذوا من الأصول والمناهج أوسعها مدى ، وكلما كثرت الأصول كان المذهب أكثر نماء ، وأوسع رحاباً ، فإذ أضيف إلى ذلك فتح باب الاجتهاد والتخريج فى كل العصور ، وكثرة الأئمة الذين خرجوا واجتهدوا واختاروا مع فتح الباب للآراء فى المذاهب الأربعة وغيرها كان هذا المذهب أكثر المذاهب الإسلامية نماء وقدرة على مسايرة العصور .

الإمام الهـــادى

٤٨٩ — رأينا أن الإمام الهادى كان قطب الدائرة فى القرن الثالث الهجرى ، وكانت آراؤه واجتماعها بآراء جده القاسم الرسى ، وآراء الناصر الأطروش هى محور الدراسة فى القرن الرابع الهجرى ، ورواية هذه الآراء ومزجها فى مؤلفات ، والتخريج عليها والزيادة عليها بالاجتهاد والاختيار عمل الذين جاءوا بعده من الأئمة أولاده ، ومن الهارونيين وغيرهما .

وكان لا بد لهذا من إفراده بدراسة خاصة فى إلمامة موجزة تاريخية لهذا ، ولأنه إمام المذهب الزيدى باليمن الذى لا يزال ذلك المذهب الجامع يحيا فيه على مقربة من مذاهب فقهاء الأمصار .

والإمام الهادى ، هو الهـادى إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى ، فهو حفيد الرسى كما أشرنا من قبل ، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥ ، وعكف على الفقه يدرسه من كل نواحيه ، وفى كل مصادره ، وقام هادياً مرشداً يدعو إلى الله سبحانه وإلى صراط مستقيم ، وكان مرجعاً فى الدين من كل الطوائف الإسلامية والأمصار المختلفة يسألونه ويستفتونه ، وهو يرد عليهم برسائل قيمة أثرت عنه ، يدافع فيها عن القرآن والسنة ، ويبين الحق الذى يرد زيغ الزائغين .

٤٩٠ — ومن هذه الرسائل رسالة يثبت فيها أن ما تشتمل عليه السنة من أحكام هى من عند الله تعالى ، ولقد قال فى هذه الرسالة : « إن رسول الله ﷺ لم يكن ليخترع أمراً دون علم الله سبحانه وتعالى ، كما حكى القرآن عنه ﷺ إذ قال : « إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ » ، وقال تعالى : « ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء »[1] .

---

(١) الرسالة فى ضمن رسائله المخطوطة المحفوظة بدار الكتب برقم ٣٩ .

وهو بهذا لا ينفى أن النبى كان يجتهد ، ولكنه إن أخطأ نبهه الله تعالى إلى خطئه كما فى أسرى بدر ، وإن أقره فهو هداية الله تعالى وشرعه ، فإن علم الله تعالى محيط به أنى يكون ، وكأنه رضى الله عنه يرد أقوال الذين يدعون أن من السنة ما هو اجتهاد . ولنا أن نجتهد فيما اجتهد فيه النبى ﷺ ، بل يذهب بهم فرط طغيانهم فيقولون ، ولنا أن نخالف اجتهاد النبى ﷺ على حسب حاجات عصرنا . « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا » .

وكان أولئك المنحرفون قد ظهر فريق منهم فى عهد الهادى فرد عليه بتلك الرسالة القيمة .

٤٩١ — وذهب إلى اليمن سنة ٢٨٠ فوجد فيها أرضاً خصبة لآرائه ، فبذر فيها ذلك البذر الطيب النقى من الآراء الفقهية العميقة ، ومن العقيد الدينية القويمة الخالصة من كل وهم وكل زيغ .

وقد أوجد له اتباعا بهذه الرحلة المباركة فى أرض اليمن ، وقد خرج معه فى الرحلة على بن العباس بن أدهم الحسنى وكان من أعلم رجال آل البيت بعلم آل البيت ، وهو الذى يروى إجماعات آل البيت ، وفى إجماعات آل البيت الأحكام التى لا يصح لأحد من فقهاء الزيدية أن يخالفها ، وهى تعتبر بعد كتاب الله وسنة رسوله ﷺ مصدراً من مصادر الفقه الزيدى . كما بينا فى الأصول ؛ وقد وضحنا ذلك الجزء بأدلته التى يسوقها معتنقوه .

ولقد عاد بعد ذلك إلى الحجاز ، ولم يكن فى هذه الرحلة قد دعا إلى إمامته ، ولم يكن قد بويع بها ، وقد اضطرته عدة أسباب أن يعود إلى الحجاز ، فعاد إليـه .

إمامتـــه :

٤٩٢ — ولكنه عاد إلى الحجاز بعد أن تعلقت به القلوب ، ووجد الراشدون

من أهل اليمن أنه الإمام الذى يستطيع أن يجمع شمل اليمنيين ، وأن يحارب بهم البدع التى كانت منتشرة ، ومذهب القرامطة الذى يساورهم .

ولذلك ذهب إليه وفد من اليمنيين يدعوه إلى العودة ، وقد سبقت كتبهم بدعوته ، فأجاب داعيهم ووصل فى اليوم السادس من صفر سنة ٢٨٤ (١) إلى صعـــدة .

وعند ما وقف يدعو إلى بيعته عاهدهم العهد الآتى إذ قال :

« أيها الناس إنى اشترط لكم أربعا على نفسى ، الحكم بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ . والأثرة لكم على نفسى فيما جعله بينى وبينكم ، أوثركم فلا أتفضل عليكم ، وأقدمكم عند العطاء قبلى ، وأتقدم عليكم عند لقاء عدوى وعدوكم ، واشترط لنفسى عليكم اثنتين ، النصيحة لله سبحانه وتعالى فى السر والعلانية ، والطاعة لأمرى على كل حالاتكم ما أطعت الله ، فإن خالفت فلا طاعة لى عليكم ، وإن ملت وعدلت عن كتاب الله وسنة نبيه فلا حجة لى عليكم ، فهذه هى سبيلى أدعو الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى » .

ومن هذا البيان الذى قدم به بيعته ومن عدة بيانات أخرى على هذا المنهاج ـ يتبين أن أعظم مقاصده إقامة حكم إسلامى ، وجمع المسلمين على كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، وقد كان يسعى جهده لجمع شمل المسلمين وإصلاح أمورهم فيما بينهم ، ويروى فى ذلك أنه كان يقول : « لوددت أن الله أصلح هذه الأمة ، وأنى جعت يوما ، وشبعت يوماً » .

وبهذا يتبين أنه ما كان يطلب الملك ، ولكنه كان يطلب إصلاح أمر المسلمين ، وإحياء الشريعة وفرض سلطانها .

٤٩٣ ــ وبعد أن استقر فى صعدة اتجه إلى أمرين :

أحدهما ــ جمع اليمن وما جاورها على حكم واحد ، والقضاء على التفرق

(١) تاريخ الهادى مخطوط بدار الكتب المصرية ورقة رقم ٣٢ .

بها ، وقد جاهد فى ذلك جهاداً شديداً ، وحارب المبتدعين وأهل الأهواء حتى استقر لحكمه أكثرها .

والأمر الثانى — توزيع العدالة الحقيقية بين ربوع اليمن ليكون الاطمئنان والاستقرار ، فلا يطمئن الناس إلا إلى حكم عادل يشعرون فيه بالعدالة ، وقد عمل على نشر العدالة بكل شعبها ، وعلى رأسها العدالة الاجتماعية ، ولذلك نظم بيت المال وجمع الزكوات والجزية ، ووزعها بين أهليها ، وأوجب صرف ربع ما يجمع بين أهل القرية التى جمعت الزكاة منها ، وسار فى تنظيم بيت المال إلى أقصى مداه .

٤٩٤ — ومما يذكر منه حكمان :

أحدهما — أنه يرى أنه لا يجوز لأهل الذمة أن يشتروا أراضى لم تكن آلت إليهم عن جدودهم الأولين عند الفتح الإسلامى .

وقد قال فى ذلك لوالى الصدقات والخراج : « أما أصحاب الضياع من اليهود والنصارى ، فمن كان فى يده قديما بالوراثة عن أجداده ، ولم يَشْتَرِ من أموال المسلمين شيئاً فليس لنا عليه من سبيل ، ومن اشترى منهم من المسلمين فالحكم فيه أن يرد للمسلمين ، ويأخذ ثمنه ، لأنكم لو أطلقتم فى شراء أموال المسلمين لتعطلت أعشار المسلمين وأموالهم فصالحوهم [1] » .

وإن الذى دفعه إلى هذا القرار هو حرصه على أن تبقى الأراضى ، وهى أعظم موارد الثروة فى أيدى المسلمين ، لتكون القوة الحربية والاقتصادية للمسلمين ، على ألا يمس ما للذميين من حقوق ثابتة ، وإن ذلك كان مناسبا لروح العصر ، لأن هذا العصر كانت الدول كلها تقوم على الدين ، فكانت مبادئه جزءاً من مبادىء الدولة ، وكانت الحروب فى القرن الثانى والثالث الهجرى على أحد ما تكون بين المسلمين والنصارى من الرومان وغيرهم

---

(١) تاريخ الهادى ورقة رقم ٣٦ .

فكان لا بد من الاحتياط لأمن الدولة بجعل ينابيع الاقتصاد الإسلامى فى أيدى المسلمين .

الأمر الثانى — أنه أوجب على بيت المال شراء العبيد الذين يسلمون وهم مملوكون للنصارى ، وذلك إذا لم يستطيعوا أن يسعوا بقيمتهم ليعتقوا على غير المسلم ، وإن ذلك تطبيق دقيق لمبدأ من مبادئ الزكاة ، إذ أن من مصارف الزكاة العمل على إعتاق من فى الرقاب ، بشراء العبيد المسلمين وإعتاقهم ، وبمعاونة الذين يكاتبون أسيادهم ، وبمعاونة الذين يعتقون على أن يسعوا فى تعويض السيد بقيمتهم ، وهو يقرر هذا بالنسبة للعبد الذى يسلم وهو فى يد غير مسلم .

٤٩٥ — وقد سار الهادى فى حكم البلاد اليمنية على سنة العدل مما جعل الأهلين يرون فيه مظهراً لحكم الإسلام ، ومصدراً لعهد الخلفاء الراشدين الأولين .

وإن رسائله وخطبه وعهوده تجعل القارئ يحس بأنه يعود بالإسلام إلى عهده الأول عهد أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، الذين يعتبرون الحاكم منفذ أحكام الله تعالى ، بحيث يحس بها الصغير والكبير والأمير والخفير .

ولهذا الاطمئنان إلى الحاكم العادل سار جند اليمن وراءه طائعين لا كارهين ، فأخضع أكثر اليمن لحكمه ، وضم نجران إلى ولايته ، وأعطى نصارى نجران ما كان قد أعطاهم النبى ﷺ ، فجدد لهم عهدهم ، فأثبت لهم الذمة والعهد ما داموا على الوفاء بالتزاماتهم التى تعهدوا بها .

وعمل على إقامة الحدود وقد كانت معطلة ، فأقام حد الشرب ثمانين جلدة ، وأقام حد الزنى مائة جلدة ، وهكذا سائر الحدود ولم يعف منها كبيراً لكبره ، بل نفذها فى غير هوادة ، ولم يجعل للحيف إلى نفسه إرادة .

٤٩٦ — ولقد استمر فى جهاد لجمع الكلمة فى اليمن كله ، ولم يدخر جهداً ، حتى كانت سنة ٢٩٣ ففيها كان أمر القرامطة قد طم ، وتاخموا حدود اليمن ، وانتقصوا أطرافها ، فخرج لجهادهم ، وكان تجرده لقتالهم فى مستهل المحرم سنة ٢٩٣ - وإن القرامطة قد انتحلوا آراء بعض غلاة الشيعة ، وأخذوا يخربون فى الديار الإسلامية ، فتعرض الإسلام لغلاة الشيعة فى الشرق بهؤلاء القرامطة وفى المغرب بإنشاء دولة الإسماعيلية .

وكان لا بد أن يتقدم لهم الهادى فى الشرق ليفل حدتهم ، ويخضد شوكتهم ، وقد أبلى فى ذلك بلاء حسناً ، إذ مكث يقاتلهم نحواً من خمس سنين ، وقد أصيب بجراح فى هذا الجهاد ، ومات راضياً مرضياً فى ختام سنة ٢٩٨ ولم يترك ناحية من نواحى الجهاد لم يسر فيها ، جاهد فى سبيل المعرفة فنمى ذلك المذهب الزيدى ووسع باب الاجتهاد فيه ، والاختيار ، واجتهد اجتهاداً مطلقاً رفعه إلى مرتبة الأئمة أصحاب المذاهب ، وجاهد فى جمع الكلمة ، وجاهد فوق ذلك فى محاربة البدع ، ووقف للقرامطة بالمرصاد ، وترك لابنه أحمد بن يحيى أن يتم ما بدأ فجاهدهم أكثر من سبع وعشرين سنة حتى توفى بصعدة سنة ٣٢٥ ، ودفن بجوار أبيه .

٤٩٧ — وهنا نلاحظ أن الزيدية فى القرن الثالث الهجرى أقاموا دولتين ، وتم لهم الحكم فيهما :

أولاهما — دولة الناصر الأطروش فى بلاد الديلم والجيل ، وتعاقب من بعده خلفاؤه .

والثانية — فى بلاد اليمن أقامها الهادى ، وتعاقب عليها خلفاؤه من بعده .

وقد تم للزيدية إنشاء هاتين الدولتين ، وأقيم فى كل واحدة منهما

إمام قد اعترف بإمامته ، وذلك تطبيق للمذهب الزيدى الذى يجوز إقامة إمامين فى قطرين متباعدين ، وإن الأسباب قد توافرت لإقامة هاتين الدولتين ، فالناصر أنشأ إقليما إسلامياً بدعايته إلى الإسلام ، والثانى نشر راية العدل والجهاد والاتحاد فى وسط التفرق والتخاذل ، وكانت البلاد على استعداد له ، وقد دعته إليه دعوة مخلصة يمنية ، وليست عراقية كالتى كانت للحسين رضى الله عنه ، ومن بعده لحفيده زيد الذى ثار على الظلم والظالمين .

٤٩٨ — ولم تكن شهرة الإمام الهادى بحكمه العادل فقط ، بل كانت شهرته بعلمه وفقهه ، وفى الحق إن صورة حكمه تبين حكم العالم ينفذ آراءه العلمية فى حكمه تنفيذاً دقيقاً ، وقد سهلت له حال البلاد تطبيق هذه الآراء .

وقد ترك الهادى كتباً فى الفقه والحديث ، منها كتاب الأحكام - سلك فيه مسلك الإمام مالك فى الموطأ ، يذكر الأحاديث والآثار ، ويذكر تخريجه لها واجتهاده حولها ، ويربط أكثر المسائل بالأدلة التى تقوم عليها ، وقد التقى فى الغالب منها بإسناد الإمام زيد رضى الله عنهما . وقد دون إسناد الإمام زيد فى المجموع فكان ذلك التوافق الغالب شهادة للمجموع بالصدق ، وقد وافق الإمام زيداً فى كثير من مسائل الفقه ، وخالفه فى كثير .

وقد قلده فى اجتهاده كثير من أهل اليمن ، وقام أولاده ومن عاصروهم من علماء المذهب الزيدى بخدمة مذهبه ، واستخرجوا من نصوصه علل الأحكام وقواعدها ، وخرجوا عليها تخريجات مذهبه .

٤٩٩ — ومع تباعد ما بين الديلم وجيلان ، وبين اليمن ، قد كانت الاتصالات العلمية قائمة بالمراسلات والكتب ومدارستها ، فقد ذا

مؤلفات الناصر في بلاد جيلان والديلم ، وقام بدراستها والجمع بينها وبين آراء الناصر الأطروش طائفة من المجتهدين في المذهب ، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان من جمع الآراء في مذهب زيد ، قام بها الأخوان المؤيد بالله أحمد بن الحسين ، وأبو طالب الناطق بالحق ، وقد خرجوا تخريجات كثيرة في هذا المذهب .

خاتمـــة

٥٠٠ — أما بعد فهذا هو المذهب الزيدى ، كما ابتدأ وكما نما ، وقد وضحناه بما وسع الجهد ، وبما واتتنا به المصادر ، وكل أصوله مخطوطة وقد رجعنا إلى كثير منها في دار الكتب المصرية ، فأسعفتنا بهذا القدر ، وإنا لنشكر للقائمين بهذا القسم وعلى رأسهم ولدنا الأستاذ فؤاد السيد.

والله الهادى إلى سواء السبيل .

فهرس بموضوعات الكتاب

القسم الأول

حياته وعصره

٢٢٥ — فقهـــه

٢٢٥ — تواتر الأخبار عنه بأنه كان فقيها - كلام علماء السنة فيه - كلام أخيه الأكبر محمد الباقر فيه ٢٢٦ — جمعه فى دراساته بين مناهج العقل والأثر - أثر عن زيد فقه عظيم ٢٢٧ — نماء آرائه الفقهية . زيد كان فى عصر لم يكن قد تم فيه تدوين العلوم .

٢٢٨ — نقل الفقه الزيدى

٢٢٨ — تلاميذ الإمام زيد ٢٢٩ — كثرتهم ٢٣٠ — لقاء أبى حنيفة به .
٢٣١ — كثرة التلاميذ كانت سببا فى نشر آرائه فى أكثر البقاع الإسلامية .
٢٣٢ — كتب منسوبة للإمام زيد مع عدم انتشار الكتابة والتدوين فى عصره .

٢٣٣ — المجمـــوع

٢٣٣ — راوى المجموع عن الإمام زيد ، اختلاف العلماء فى توثيقه .
٢٣٤ — طعن الإمامية فيه ، وتوثيق الزيدية له ٢٣٥ — أوجه الطعن فى رواية المجموع سبعة ٢٣٦ — الطعن فى الراوى - رده - جرحه جرح مطلق ، لا جرح مسبب ، والجرح المطلق غير مقبول ٢٣٧ — السبب فيه الاختلاف المذهبى .
٢٣٨ - لا يصح الطعن بمجرد الاختلاف فى المذهب ، كلام الشافعى فى هذا .
٢٣٩ — اتهام الراوى بأخذ الصحف من الصيادلة وتحدثه بها ٢٤٠ — بطلان ذلك .
٢٤١ — مبالغته فى الثناء على آل البيت واعتبار ذلك طعنا - لم يكن حبه لآل البيت طعنا فى غيرهم ٢٤٢ — اتهامه بالانقطاع للإمام زيد .
٢٤٣ — الطعن فى متن المجموع .
٢٤٤ — ادعاء الوضع فى بعض أحاديث المجموع ٢٤٥ — الشهادة لها من كتب الستة المشهورة ٢٤٦ — ادعاء الوضع فى حديث « العالم فى الأرض يدعو له كل شىء حتى الحوت فى البحر » الشواهد الدالة على معناه ٢٤٨ — ادعاء الوضع فى حديث المسح على الجبيرة . الشواهد الدالة على صدقه .

٢٧٥ — دراسة نماذج فقهية من المجموع

١ — فى الزكاة

٢ — فى البيـــع

٣٢٦ — أصول المذهب الزيدى

طرق الاستنباط فى الفقه الزيدى

ترتيب المصادر الفقهية

السنة

٣٨٤ ــ المفهومات فى القرآن والسنة

٣٩٧ ــ أفعال النبي ﷺ

٣٩٩ ــ الإجماع

- مقارنات الأديان
- الدعوة إلى الإسلام
- تنظيم الإسلام للمجتمع
- فى المجتمع الإسلامى
- تنظيم الأسرة وتنظيم النسل
- الولاية على النفس
- موسوعة الفقه الإسلامى (جزءان) باشراف الامام محمد أبو زهرة
- العلاقات الدولية فى ظل الإسلام
- التكافل الاجتماعى فى الإسلام
- المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام
- العقيدة الإسلامية
- تاريخ الجدل (الطبعة الثانية)
الذى مضى على طبعته الأولى ما يقارب الخمسين عاماً

• • •

وتطلب جميعها من ملتزم طبعها ونشرها وتوزيعها

دار الفكر العربى

والمكتبات الشهيرة بالقاهرة والعالم العربى